

NOSTALGIA ORIGINILOR



NOSTALGIA ORIGINILOR

MIRCEA ELIADE (București, 28 februarie 1907 – Chicago, 22 aprilie 1986) a făcut studii de filozofie la București, încheiate cu o teză despre filozofia Renașterii (1928), și la Calcutta, India (decembrie 1928–decembrie 1931). Își susține doctoratul în filozofie, la București, cu o lucrare asupra gîndirii și practicilor *yoga* (1933). Între anii 1933 și 1940, simultan cu o intensă activitate teoretică, beletristică și publicistică, ține cursuri de filozofie și de istoria religiilor la Universitatea din București. În timpul războiului, este atașat cultural al ambasadei României la Londra (1940–1941) și al legației române de la Lisabona (1941–1945).

Din 1945 se stabilește la Paris, unde predă istoria religiilor, întîi la École Pratique des Hautes Études (pînă în 1948), apoi la Sorbona. Invitat în S.U.A., după un an de cursuri ținute ca *Visiting Professor* pentru „Haskell Lectures" (1956–1957), acceptă postul de profesor titular și de coordonator al Catedrei de istoria religiilor (din 1985 Catedra „Mircea Eliade") a Universității din Chicago.

•

Cronologia operei științifice și filozofice (prima ediție a volumelor): *Solilocvii* (1932); *Oceanografie* (1934); *Alchimia asiatică* (1935); *Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne* (1936); *Cosmologie și alchimie babiloniană* (1937); *Fragmentarium* (1939); *Mitul reintegrării* (1942); *Salazar și revoluția în Portugalia* (1942); *Insula lui Euthanasius* (1943); *Comentarii la legenda Meșterului Manole* (1943); *Os Romenos, Latinos De Oriente* (1943). *Techniques du Yoga* (1948); *Traité d'histoire des religions* (1949); *Le Mythe de l'Éternel Retour* (1949); *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (1951); *Images et symboles* (1952); *Le Yoga. Immortalité et liberté* (1954); *Forgerons et alchimistes* (1956); *Das Heilige und das Profane*, 1957 (*Le Sacré et le profane*, 1965); *Mythes, rêves et mystères* (1957); *Birth and Rebirth*, 1958 (*Naissances mystiques*, 1959); *Méphistophélès et l'Androgyne* (1962); *Patañjali et le Yoga* (1962); *Aspects du mythe* (1963); *From Primitives to Zen* (1967); *The Quest* (1969) (*La Nostalgie des origines*, 1970); *De Zalmoxis à Gengis-Khan* (1970); *Religions australiennes* (1972); *Occultism, Witchcraft and Cultural Fashions* (1976); *Histoire des croyances et des idées religieuses I–III* (1976–1983); *Briser le toit de la maison* (1986).

MIRCEA ELIADE

NOSTALGIA ORIGINILOR

Istorie și semnificație în religie

Traducere de CEZAR BALTAG



HUMANITAS
BUCUREȘTI, 1994

PREFAȚĂ

Este regretabil faptul că nu dispunem de un cuvînt mai precis decît acela de „religie" prin care să numim experiența sacrului. Termenul are o istorie îndelungată, deși întrucîtva limitată din punct de vedere cultural. Ne putem întreba dacă poate fi el aplicat fără discriminare Orientului Apropiat antic, iudaismului, creștinismului și islamului sau hinduismului, budismului și confucianismului, precum și popoarelor așa-zis primitive. Dar este poate prea tîrziu să căutăm alt cuvînt și „religie" poate fi încă un termen util cu condiția să ne amintim mereu că el nu implică necesarmente credința într-un Dumnezeu, în zei sau în spirite, ci se referă la experiența sacrului și prin urmare are legătură cu ideile de *ființă*, *sens* și *adevăr*.

Într-adevăr, este greu să ne imaginăm cum ar putea funcționa spiritul uman fără convingerea că ceva ireductibil *real* există în lume, după cum este imposibil să ne închipuim cum ar fi putut apărea conștiința fără a conferi un *sens* pulsiunilor și experiențelor omului. Conștiința unei lumi reale și semnificative este strîns legată de des-

Coperta
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

MIRCEA ELIADE
THE QUEST
History and Meaning in Religion
Licensed by the University of Chicago Press, Chicago, Illinois, U.S.A.

ISBN 973-28-0468-8

coperirea sacrului. Prin experienta sacrului, spiritul omenesc a surprins deosebirea dintre ceea ce se revelă ca real, puternic, bogat și semnificativ, și ceea ce nu posedă aceste calități, adică fluxul haotic și primejdios al lucrurilor, aparițiile și disparițiile lor întîmplătoare și lipsite de sens.

Am discutat dialectica și morfologia sacrului în lucrările mele anterioare și nu mi se pare necesar să mai reiau discuția. Mă mărginesc să spun doar că „sacrul" este un element în structura conștiinței, nu un stadiu în istoria conștiinței. O lume semnificativă – iar omul nu poate trăi în „haos" – este rezultatul unui proces dialectic care poate fi denumit drept manifestare a sacrului. Viața umană capătă sens prin imitarea unor modele paradigmatice revelate de ființe supranaturale. Imitarea unor modele transumane constituie una din primele caracteristici ale vieții „religioase", o caracteristică esențială structurală, independentă de cultura și epoca în care apare. De la cele mai arhaice documente religioase care ne sînt accesibile pînă la creștinism și islam, *imitatio dei* ca normă și linie directoare a existenței umane nu s-a întrerupt niciodată, și, de fapt, nici n-ar fi putut fi altfel. La nivelurile cele mai arhaice de cultură, *a trăi ca ființă umană* este de la sine un *act religios*, căci hrana, viața sexuală și munca au valoare sacramentală. Altfel spus, a fi – sau, mai degrabă, a deveni – om înseamnă a fi „religios".

Astfel, reflecția filozofică a fost confruntată de la bun început cu o lume a sensului care era, structural și genetic, „religioasă" – și acest lucru este adevărat la modul general, și nu doar în legătură cu „primitivii", orientalii și presocraticii. Dialectica sacrului a precedat și a servit drept

model pentru toate mișcările dialectice descoperite după aceea de spiritul uman. Revelînd ființa, sensul și adevărul într-o lume necunoscută, haotică și amenințătoare, experiența sacrului a netezit calea gîndirii sistematice.

Aceasta ar putea fi de ajuns ca să trezească interesul filozofilor pentru munca istoricilor și fenomenologilor religiilor; există însă și alte aspecte ale experienței religioase nu mai puțin interesante. Hierofaniile – adică manifestările sacrului exprimate în simboluri, mituri, ființe supranaturale etc. – sînt percepute ca structuri și constituie un limbaj prereflexiv cerînd o hermeneutică specială. De mai bine de un sfert de secol, istoricii și fenomenologii religiilor încearcă să elaboreze o asemenea hermeneutică. Acest tip de demers nu are nimic de-a face cu activitatea cercetătorului de antichități, deși el poate utiliza documente provenind de la culturi de mult dispărute și de la etnii foarte îndepărtate. Recurgînd la o hermeneutică adecvată, istoria religiilor încetează de a fi un muzeu de fosile, ruine și de *mirabilia* învechite pentru a deveni ceea ce ar fi trebuit să fie pentru orice cercetător: o serie de „mesaje" așteptînd să fie descifrate și înțelese.

Interesul pentru asemenea „mesaje" nu este exclusiv istoric. Ele nu numai că ne „vorbesc" despre un trecut care a murit demult, ci ne descoperă situații existențiale fundamentale care sînt direct relevante pentru omul modern. Așa după cum am subliniat într-unul din capitolele acestei cărți, din efortul hermeneutic de descifrare a semnificației miturilor, simbolurilor și a altor structuri religioase tradiționale rezultă o

considerabilă îmbogățire a conștiinței; într-un anumit sens se poate chiar vorbi de o transformare interioară a cercetătorului și, să sperăm, chiar și a cititorului atras de subiectul în discuție. Ceea ce se numește fenomenologie și istorie a religiilor poate fi considerat ca făcînd parte din acel număr restrîns de discipline umaniste care sînt totodată tehnici spirituale și propedeutice.

Într-o societate în continuă desacralizare, aceste studii vor deveni probabil și mai relevante. Văzută dintr-o perspectivă iudeo-creștină, secularizarea poate fi, cel puțin în parte, greșit interpretată. Ea poate fi considerată, de pildă, o continuare a procesului de demitologizare, continuare care poate fi văzută ea însăși ca o prelungire tîrzie a strădaniei profeților de a goli de sacru Cosmosul și viața cosmică. Dar acest aspect nu acoperă întregul adevăr. În societățile cele mai desacralizate și printre mișcările tinerilor cele mai iconoclaste (precum mișcarea „hippie", de pildă), putem afla un număr de fenomene aparent nereligioase în care putem descifra valorizări noi și originale ale sacrului – deși, sîntem de acord, ele nu sînt recognoscibile ca atare dintr-o perspectivă iudeo-creștină. Nu mă refer la „religiozitatea" care apare ca evidentă în numeroase mișcări politice și sociale, cum ar fi mișcarea pentru drepturi civile, manifestațiile antirăzboinice etc. Și mai semnificative încă sînt structurile și *valorile* (încă inconștiente) religioase ale artei moderne, ale anumitor filme importante și de mare popularitate, ale unor fenomene raportîndu-se la cultura tinerilor, în special recîștigarea dimensiunilor religioase ale unei „existențe umane în Cosmos", autentice și semnificative (redescope-

rirea Naturii, moravuri sexuale neinhibate, accentul pus pe „trăirea prezentului", eliberarea de „proiecte" și ambiții sociale etc.).

Majoritatea acestor recuperări ale sacrului reamintesc un tip de religie cosmică dispărut după triumful creștinismului și care a mai supraviețuit numai la țăranii europeni. Redescoperirea sacralității Vieții și Naturii nu înseamnă în mod necesar o întoarcere la „păgînism" sau „idolatrie". Deși religia cosmică a țăranilor din sud-estul Europei poate apărea ca o formă de păgînism în ochii unui puritan, ea nu e prin aceasta mai puțin o „liturghie cosmică creștină". Un proces asemănător s-a desfășurat în iudaismul medieval. Grație mai cu seamă unei tradiții încorporate în Cabbală, o „sacralitate cosmică", ce părea să fi fost iremediabil pierdută în urma reformei rabinice, a fost recuperată cu succes.

Aceste remarci nu intenționează să demonstreze caracterul cripto-creștin al unora dintre cele mai recente expresii din cultura tinerilor. Ceea ce vreau să subliniez este că într-o perioadă de criză religioasă nu se pot anticipa soluțiile *creatoare* – și prin urmare greu recognoscibile – care se vor da acestei crize. În plus, nu se pot prezice expresiile pe care le poate lua o experiență potențial nouă a sacrului. „Omul total" nu este niciodată complet desacralizat, și avem toate motivele să ne îndoim chiar că o desacralizare totală este posibilă. Secularizarea repurtează succes la nivelul vieții conștiente: vechile idei teologice, dogmele, credințele, ritualurile, instituțiile etc. sînt vidate treptat de semnificație. Dar nici un om normal nu poate fi redus la activitatea sa conștientă, rațională, căci omul modern con-

tinuă să viseze, să se îndrăgostească, să asculte muzică, să meargă la teatru, să vadă filme, să citească – pe scurt, el nu trăieşte numai într-o lume istorică şi naturală, ci şi într-o lume existenţială, privată şi într-un univers imaginar. Istoricul şi fenomenologul religiilor este cel dintîi chemat să recunoască şi să descifreze structurile şi semnificaţiile „religioase" ale acestor lumi personale sau universuri imaginare.

Ar fi inutil să reluăm în această prefaţă argumentele pe care le dezvoltăm în cuprinsul cărţii. Pe scurt, vom spune doar că interesul analizei religiilor arhaice şi exotice nu se limitează la semnificaţia lor istorică. Filozoful, teologul şi criticul literar pot, în egală măsură, profita de pe urma descoperirii acestor lumi de semnificaţie, lumi uitate, rău interpretate sau neglijate. Din acest motiv, am încercat să prezint şi să discut documente aparţinînd unor religii mai puţin familiare. Progrese importante au avut loc recent în înţelegerea celor trei religii monoteiste, a budismului şi chiar a filozofiilor religioase ale Indiei. Multe lucrări binecunoscute care abordează aceste teme stau astăzi la îndemîna cititorului interesat.

Eseurile adunate în această carte nu au fost scrise pentru „specialişti", ci pentru cititorul inteligent şi de bună credinţă, pentru *honnête homme.* De aceea, nu am ezitat să citez exemple cunoscute, sau cel puţin accesibile, istoricului religiilor, antropologului sau orientalistului, dar care sînt probabil necunoscute cititorului nespecialist. Sper totuşi că din confruntarea omului occidental modern cu lumi de semnificaţie necunoscute sau mai puţin familiare se va naşte

ceea ce am putea numi un „nou umanism". Aceste eseuri, la fel ca și lucrările mele anterioare, își propun să sublinieze funcția culturală pe care istoria religiilor o poate avea într-o societate desacralizată; ele caută de asemenea să dezvolte o hermeneutică sistematică a sacrului și a manifestărilor sale istorice.

Majoritatea eseurilor din această carte au apărut în diverse publicații, fiind mai apoi corectate și dezvoltate. Sînt fericit să aduc mulțumiri foștilor mei studenți, dl Harry Partin, care a tradus din franceză un prim concept al capitolului 3, dlui Alfred Hiltebeitel, care a corectat și stilizat capitolele 5,7 și 8, precum și dlui Norman Girardot.

MIRCEA ELIADE

1

Un nou umanism

In pofida manualelor, periodicelor și bibliografiilor de care dispun astăzi savanții, este din ce în ce mai greu să te ții la curent cu progresele înregistrate în toate domeniile de istoria religiilor.[1] Din acest motiv este din ce în ce mai dificil să devii istoric al religiilor. Savantul își dă seama cu regret că se află în situația de a se transforma în specialist numai *într-o singură* religie, ba chiar într-o singură perioadă sau un singur aspect particular al acelei religii.

Această situație ne-a determinat să edităm o nouă revistă.* Scopul nostru n-a fost doar acela de a pune la îndemîna specialiștilor încă un

---

Capitolul de față reprezintă o versiune revăzută și adăogită a unui articol intitulat inițial „History of Religions and a New Humanism", publicat pentru prima oară în *History of Religions*, I (1961): 1–8. © 1961 by the University of Chicago.

[1] Deoarece *Religionswissenschaft* este greu de tradus în altă limbă, ne vedem siliți să întrebuințăm termenul de „istorie a religiilor" în sens larg, incluzînd în el nu numai istoria propriu-zisă, ci și studiul comparat al religiilor, precum și morfologia și fenomenologia lor.

* Este vorba de *History of Religions: an International Journal for Comparative Historical Studies* (editat de: Mircea Eliade, Joseph M. Kitagawa si Charles H. Long), Chicago (University of Chicago Press), 1961 ș. urm. *(N.t.)*

periodic (deși lipsa unui asemenea periodic în Statele Unite era un argument suficient pentru aceasta), ci mai ales acela de a oferi un mijloc de orientare într-un domeniu care se dezvoltă continuu și de a stimula schimburile de păreri între specialiști, care, de obicei, nu urmăresc progresele înregistrate în alte discipline. Această orientare și aceste schimburi de vederi vor deveni, sperăm, posibile grație unei treceri în revistă a celor mai recente progrese privind anumite probleme-cheie din istoria religiilor, precum și grație discuțiilor de ordin metodologic și încercărilor de a îmbunătăți hermeneutica datelor religioase.

Hermeneutica ocupă un loc preponderent în cercetările noastre deoarece, în chip inevitabil, ea este aspectul cel mai puțin dezvoltat al disciplinei noastre. Preocupați, și adesea de-a dreptul copleșiți, de culegerea, publicarea și analizarea datelor religioase, muncă fără îndoială și urgentă și indispensabilă, savanții au neglijat adeseori să le studieze semnificația. Or, aceste date sînt expresia unor experiențe religioase diverse; în ultimă analiză, ele reprezintă poziții și situații asumate de om în decursul istoriei sale. Fie că-i place sau nu, istoricul religiilor nu și-a isprăvit opera după ce a reconstituit istoria unei forme religioase sau i-a determinat contextul sociologic, economic sau politic. Pe lîngă toate acestea, el trebuie să-i înțeleagă semnificația – altfel spus să-i identifice și să-i elucideze situațiile și pozițiile care i-au făcut posibilă apariția sau triumful într-un moment anume al istoriei sale.

Doar în măsura în care își va îndeplini această misiune – mai ales făcînd accesibilă pentru omul modern semnificația documentelor religioase –

știința religiilor își va duce la capăt adevărata ei menire culturală. Deoarece, oricare ar fi fost rolul său în trecut, studiul comparativ al religiilor este menit în viitorul apropiat să își asume un rol de primă importanță. Asa cum am spus-o în mai multe ocazii, momentul nostru istoric ne obligă la confruntări pe care nici nu le puteam măcar imagina acum cincizeci de ani. Pe de o parte, popoarele Asiei și-au făcut recent reintrarea în istorie, pe de alta, popoarele asa-zis „primitive" își pregătesc apariția la orizontul „marii istorii" (altfel spus, ele năzuiesc să devină *subiecte active* ale istoriei și nu simple *obiecte pasive*, cum au fost pînă acum). Dar dacă popoarele din Occident nu mai sînt singurele popoare care „fac" istorie, valorile lor spirituale și culturale nu se vor mai bucura de locul privilegiat, ca să nu spunem de autoritatea incontestabilă de care beneficiau acum cîteva generații. Aceste valori sînt acum analizate, comparate și judecate de ne-occidentali. La rîndul lor, occidentalii sînt din ce în ce mai deciși să studieze, să analizeze și să înțeleagă spiritualitățile Asiei și ale lumii arhaice. Aceste descoperiri și contacte trebuie extinse la nivelul unui dialog. Dar ca să fie autentic și rodnic, acest dialog nu trebuie să se limiteze la un limbaj empiric și utilitarist. Adevăratul dialog trebuie să aibă în vedere valorile centrale ale culturilor participanților. Iar pentru a înțelege corect aceste valori trebuie să înțelegi sursele lor religioase, deoarece, cum bine se știe, culturile noneuropene, atît cele orientale cît și cele primitive, sînt nutrite încă de un sol religios deosebit de fertil.

Iată de ce socotim că istoria religiilor este menită să joace un rol important în viața cul-

turală contemporană. Și aceasta nu numai pentru că înțelegerea religiilor exotice și arhaice va impulsiona în chip semnificativ dialogul cultural cu reprezentanții acestor religii, ci mai ales pentru că, străduindu-se să înțeleagă situațiile existențiale exprimate de documentele pe care le studiază, istoricul religiilor va accede la o cunoaștere mai profundă a omului și pe temelia acestei cunoașteri se va putea dezvolta, la scară mondială, un nou umanism. Ne putem chiar întreba dacă istoria religiilor nu-și poate aduce o contribuție de primă importanță la formarea acestuia; căci, pe de o parte, studiul istoric și comparativ al religiilor îmbrățișează toate formele culturale cunoscute pînă acum, atît ale culturilor etnologice cît și ale acelora care au jucat un rol major în istorie, și, pe de altă parte, prin studierea expresiilor religioase ale unei culturi, savantul o abordează din interior și nu doar prin contextul său sociologic, economic sau politic. În ultimă analiză, istoricul religiilor este chemat să elucideze un mare număr de situații nefamiliare omului occidental, și depășirea provincialismului cultural devine posibilă tocmai prin înțelegerea acestor situații nefamiliare, „exotice".

Dar acest fapt implică mai mult decît o simplă lărgire a orizontului, o creștere cantitativă, statică, a „cunoașterii omului" de către noi. Este mai ales vorba de faptul că întîlnirea cu „alții" – cu ființe umane aparținînd unor tipuri de societăți arhaice și exotice deosebite – este stimulantă și avantajoasă din punct de vedere cultural, iar experiența personală a acestei hermeneutici unice este deosebit de creatoare (vezi, mai jos, p. 102). Nu este imposibil ca descoperirile și „întîlnirile"

prilejuite de progresul istoriei religiilor să aibă repercusiuni comparabile cu acelea ale anumitor descoperiri din trecutul culturii occidentale. Am în vedere, de pildă, descoperirea artelor exotice și primitive, care a dat un viu impuls esteticii occidentale. Am în vedere, mai ales, descoperirea inconștientului în psihanaliză, care a deschis noi perspective înțelegerii noastre asupra omului. În ambele cazuri, deopotrivă, a avut loc o întîlnire cu „străinul", cu necunoscutul, cu ceea ce nu poate fi redus la categoriile cunoscute – pe scurt, o întîlnire cu „altul".[2] Desigur, această întîlnire cu „altul" nu este lipsită de pericole. Rezistența inițială față de mișcările artistice moderne și față de psihologia adîncurilor este un exemplu concludent. Căci, la urma urmei, recunoașterea existenței „altora" aduce cu sine în chip inevitabil „relativizarea" sau chiar distrugerea orizontului cultural oficial. Universul estetic occidental n-a mai fost același după acceptarea și asimilarea artei cubiste și suprarealiste. Tot astfel, „lumea" în care trăia omul preanalitic a căzut în desuetudine după descoperirile lui Sigmund Freud. Dar aceste „distrugeri" au deschis noi căi geniului creator al Occidentului.

Toate acestea pot doar sugera posibilitățile fără limite care s-au deschis în fața istoricilor religiilor, „întîlnirile" cu care au trebuit să se confrunte ca să înțeleagă situații diferite de cele pe care le cunoșteau. Este greu de crezut că experiențe atît de „stranii" precum acelea ale

---

[2] Rudolf Otto a descris sacrul ca fiind *das ganz andere*. Deși avînd loc în plan nonreligios, întîlnirile cu un „cu totul altul", induse de psihologia adîncurilor și de experimentele artistice, pot fi socotite experiențe parareligioase.

vînătorului paleolitic sau cele ale călugărului budist nu vor avea nici o urmare asupra vieții culturale a omului modern. Desigur, asemenea „întîlniri" vor deveni creatoare din punct de vedere cultural numai atunci cînd savantul va fi depășit stadiul purei erudiții – altfel spus, cînd, după ce va fi adunat, descris și clasificat documentele de care dispune, el va face și efortul de a le înțelege *în planul de referință care le este propriu.* Acest lucru nu implică în nici un chip o depreciere a erudiției; dar, la urma urmei, erudiția singură nu poate duce pînă la capăt sarcina istoricului religiilor, așa cum cunoașterea italianei secolului al XIII-lea și a culturii florentine a epocii, studiul filozofiei și teologiei medievale, precum și familiarizarea cu viața lui Dante nu sînt suficiente ca să ni se dezvăluie valoarea artistică a unei opere ca *Divina Commedia.* Acestea sînt truisme în fond, pe care ezităm să le mai repetăm. Totuși, nu vom osteni niciodată să spunem că munca istoricului religiilor nu e terminată atunci cînd el a reușit să reconstituie continuitatea cronologică a unei religii sau cînd i-a degajat contextul social, economic sau politic. Ca orice fenomen uman, fenomenul religios este deosebit de complex. Pentru a-i sesiza toate valențele și semnificațiile, el trebuie abordat din mai multe unghiuri deodată.

Este regretabil faptul că istoricul religiilor nu a profitat îndeajuns de pe urma experienței colegilor săi istorici si critici literari. Progresele realizate în aceste discipline i-ar fi dat posibilitatea să evite erori nefericite. Este un lucru recunoscut

de toată lumea astăzi faptul că între demersul istoricului literar, al sociologului literaturii, al criticului și esteticianului există continuitate și solidaritate. Să dăm un singur exemplu: dacă opera lui Balzac poate fi cu greu înțeleasă fără o aprofundată cunoaștere a societății și istoriei franceze a secolului al XIX-lea (în sensul cel mai larg al cuvîntului: istoria politică, economică, socială, culturală și religioasă), nu este mai puțin adevărat că o operă precum *Comedia umană* nu poate fi redusă la dimensiunea unui simplu document istoric. Ea este opera unui ins excepțional și acesta este motivul pentru care viața și psihologia lui Balzac trebuie cunoscute. Dar realizarea acestei gigantice *oeuvre* se cere studiată și în sine, de pildă lupta artistului cu limbajul sau victoria spiritului creator asupra datelor imediate ale experienței. După ce istoricul literar și-a terminat rolul, o întreagă muncă de exegeză urmează a fi efectuată, și aceasta cade în sarcina criticului literar. El este acela care abordează opera literară ca pe un univers autonom, avînd legile și structurile sale proprii. Și, cel puțin în cazul poeților, nici lucrarea criticului literar nu epuizează subiectul, căci sarcina de a descoperi și explica valorile universului poetic cade mai departe în sarcina specialistului în stilistică și a esteticianului. Dar se poate spune despre o operă literară că a fost „explicată" pînă la capăt și după ce însuși esteticianul și-a spus ultimul cuvînt? Există întotdeauna un mesaj tainic în opera marilor scriitori, mesaj care abia în planul filozofiei poate avea șansa de a fi sesizat.

Sper că voi fi iertat pentru aceste cîteva remarci privind hermeneutica operelor literare. Ele sînt,

fără îndoială, incomplete[3] , dar suficiente, cred, spre a demonstra că aceia care studiază operele literare sînt pe deplin conștienți de complexitatea lor și, cu cîteva excepții, ei nu încearcă să le „explice" reducîndu-le la o origine sau alta: un traumatism infantil, un accident glandular, o situație economică, socială ori politică etc. Cu bună știință am citat aici situația creațiilor artistice. Căci, dintr-un anumit punct de vedere, universul estetic poate fi comparat cu universul religiei. În ambele cazuri avem de a face cu *experiențe individuale* (experiența estetică a poetului și a cititorului său, pe de o parte, experiența religioasă, pe de alta) și cu *realități transpersonale* (o lucrare de artă într-un muzeu, un poem, o simfonie; o Figură Divină, un ritual, un mit etc.). Desigur se poate discuta la nesfîrșit ce semnificație poate fi atribuită acestor *realități* artistice și religioase. Un singur lucru, cel puțin, pare însă evident: operele de artă, ca și „datele religioase", au un mod de a fi care le este propriu; ele *există în propriul lor plan de referință*, în universul lor particular. Faptul că universul acesta nu este universul fizic al experienței imediate nu implică nonrealitatea sa. Problema aceasta a fost suficient discutată ca să ne putem dispensa de a o rediscuta aici. Vom adăuga o singură observație: opera de artă nu-și dezvăluie

---

[3] Este necesar, de asemeni, să considerăm, de exemplu, vicisitudinile operei în conștiința sau chiar în „subconștientul" publicului. Circulația, asimilarea și evaluarea unei opere literare ridică probleme pe care nici o disciplină nu le poate rezolva *singură*. Sociologul, dar și istoricul, moralistul și psihologul sînt aceia care ne pot ajuta să înțelegem succesul lui *Werther* și insuccesul lui *The Way of All Flesh*, sau faptul că o operă atît de dificilă ca *Ulysses* a devenit populară în mai puțin de douăzeci de ani, în timp ce *Senilità* și *Coscienza di Zeno* sînt încă necunoscute ș.a.m.d.

semnificația decît în măsura în care este văzută ca o creație autonomă, altfel spus în măsura în care acceptăm modul său de a fi – acela al creației *artistice* – și nu o reducem la unul din elementele sale constitutive (în cazul unui poem: timbru, vocabular, structură lingvistică etc.), sau la unul din scopurile sale ulterioare (poem care comportă un mesaj politic, sau care poate servi drept document sociologic, etnografic etc).

În același mod, ni se pare că un dat religios își revelează semnificația sa profundă doar atunci cînd este considerat în planul său de referință și nu cînd este redus la unul sau altul din contextele sau aspectele sale secundare. Să dăm un singur exemplu: puține fenomene religioase sînt mai direct și mai evident legate de împrejurările socio-politice ca mișcările mesianice și milenariste moderne ale popoarelor coloniale (*cargo-cults* etc.). Totuși, identificarea și analizarea condițiilor care au pregătit și au făcut posibile aceste mișcări mesianice sînt numai o parte din munca istoricului religiilor. Căci aceste mișcări sînt deopotrivă creații ale spiritului omenesc, în sensul că ele au devenit ceea ce sînt – *mișcări religioase,* și nu doar simple gesturi de revoltă și protest – printr-un act creator al spiritului. Pe scurt, un fenomen religios precum mesianismul primitiv trebuie studiat așa cum este studiată *Divina Commedia*, adică utilizînd toate instrumentele erudiției (și nu, ca să ne reîntoarcem la ceea ce spusesem despre Dante, doar vocabularul, sintaxa sau, pur si simplu, ideile teologice și politice ale autorului etc). Căci dacă istoria religiilor este menită să se ridice la rangul unui nou umanism, este sarcina istoricului religiilor să

degajeze valoarea autonomă – valoarea de *creație spirituală* – a tuturor acestor mișcări religioase primitive. A le reduce la contextul socio-politic înseamnă, în ultimă instanță, a admite că ele nu sînt suficient de „elevate", suficient de „nobile", ca să fie tratate drept creații ale geniului uman precum *Divina Commedia* sau acele *Fioretti* ale sfîntului Francisc.[4] Ne putem aștepta ca, într-un viitor apropiat, intelectualii fostelor popoare coloniale să vadă în mulți din specialiștii științelor sociale niște apologeți camuflați ai culturii occidentale. Pentru faptul că acești oameni de știință occidentali insistă într-atît asupra originii și a caracterului socio-politic ale mișcărilor mesianice „primitive", ei vor putea fi suspectați de un complex de superioritate occidental, mai exact de convingerea că atare mișcări religioase nu se pot ridica la același nivel de „libertate față de conjunctura socio-politică" ca, de pildă, un Gioacchino da Fiore sau un Sf. Francisc.

Aceasta nu înseamnă, desigur, că un fenomen religios poate fi înțeles în afara „istoriei" sale, adică în afara contextului său cultural și socio-economic. Nu există dat religios „pur", în afara istoriei, căci nu există fenomen omenesc care să nu fie totodată fenomen istoric. Orice experiență religioasă este exprimată și transmisă într-un context istoric anumit. Dar a admite istoricitatea experiențelor religioase nu implică ideea că ele ar fi reductibile la forme de comportament nonreligioase. A afirma că un dat religios este

[4] Ne putem chiar întreba, în fond, dacă diferitele „reducționisme" nu trădează complexul de superioritate al savanților occidentali. Aceștia nu se îndoiesc nici o clipă că numai știința – o *creație exclusiv occidentală* – va rezista acestui proces de demistificare a spiritualității și a culturii.

întotdeauna un dat istoric nu înseamnă că el poate fi redus la o istorie nonreligioasă, de pildă la o istorie economică, socială sau politică. Nu trebuie niciodată să pierdem din vedere unul din principiile fundamentale ale științei moderne: *scara creează fenomenul.* Așa cum am arătat altundeva[5], Henri Poincaré se întreba, nu fără ironie: „Un naturalist care n-ar fi studiat elefantul decît la microscop, ar putea el socoti că posedă o cunoaștere suficientă a acestui animal?" Microscopul dezvăluie structura și mecanismul celulelor, mecanism și structură identice la toate organismele pluricelulare. Elefantul este, fără îndoială, un organism pluricelular, dar este el oare numai atît? La scară microscopică, răspunsul nostru poate fi ezitant. Dar la scara vizuală umană, care are, cel puțin, avantajul de a prezenta elefantul drept un fenomen zoologic, ezitarea din răspunsul nostru dispare.

Nu intenționăm să dezvoltăm aici o metodologie a științei religiilor. Problema este mult prea complexă ca să fie tratată în cîteva pagini.[6] Dar credem util să repetăm ideea că *homo religiosus* reprezintă „omul total"; prin urmare, știința reli-

---

[5] *Traité d'histoire des religions* (Paris, 1949), p. 11 (trad. engl.: *Patterns in Comparative Religion* (New York, 1958) p. XI. [*N.t.*: trad. rom.: *Tratat de istorie a religiilor*, Ed. Humanitas, București, 1992, p. 15.]

[6] Unele sugestii preliminare se află în cîteva din precedentele mele cărți. A se vedea, în special, *Traité d'histoire des religions*, pp. 11–46 (trad. engl.: *Patterns in Comparative Religion*, pp. 1–33); *Images et symboles* (Paris, 1951), pp. 33–52, 211–235 (trad. engl.: *Images and Symbols* [New York, 1961], pp. 27–41, 16–78); *Mythes, rêves et mystères* (Paris, 1957), pp. 7–15, 133–164 (trad. engl.: *Myths, Dreams and Mysteries* [New York, 1961], pp. 13–20, 99–122); „Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism", în *The History of Religion: Essays in Methodology*, ed. M. Eliade și Joseph M. Kitagawa (Chicago, 1959), pp. 86–107.

giilor trebuie să devină o disciplină totală în sensul că ea trebuie să utilizeze, să integreze și să articuleze rezultatele dobîndite de diversele metode de abordare a fenomenului religios. Nu este de ajuns să sesizezi semnificația fenomenului religios într-o anumită cultură și, prin urmare, să-i descifrezi „mesajul" (căci orice fenomen religios constituie un „cifru"); este necesar, totodată, să-i studiezi și să-i înțelegi „istoria", altfel spus să-i dezvălui schimbările și modificările și, în ultimă instanță, să elucidezi contribuția sa la cultură în ansamblu. În anii din urmă, un anumit număr de savanți au simțit nevoia să depășească alternativa *fenomenologie religioasă – istorie a religiilor*[7] și să ajungă la o perspectivă mai largă în care aceste două operații intelectuale să poată fi aplicate împreună. Eforturile savanților în momentul de față par să se orienteze către o concepție integrală a științei religiilor. Desigur, aceste două abordări corespund, într-o anumită măsură, unor temperamente filozofice deosebite și ar fi naiv să presupunem că tensiunea între cei care încearcă să înțeleagă *esența* și *structurile* și cei a căror singură grijă este *istoria* fenomenelor religioase va dispare cu desăvîrșire într-o bună zi. O asemenea tensiune este, de fapt, creatoare. Grație ei, știința religiilor va putea să scape de dogmatism și de stagnare.

[7] Acești termeni sînt utilizați în cel mai larg sens: „fenomenologia" include savanți care urmăresc studiul structurilor și al semnificațiilor, iar „istoria" pe aceia care caută să înțeleagă fenomenele religioase în contextul lor istoric. De fapt, deosebirile între aceste două tipuri de abordare sînt mai marcate. Există, în plus, un anumit număr de deosebiri – uneori foarte perceptibile – în interiorul grupurilor pe care noi, pentru a simplifica, le-am denumit cu termenii de „fenomenologie" și „istorie".

Rezultatele acestor două operații intelectuale sînt la fel de valoroase pentru o mai adecvată înțelegere a lui *homo religiosus*, căci, dacă „fenomenologii" sînt interesați de semnificația datelor religioase, „istoricii", la rîndul lor, încearcă să arate cum au fost aceste semnificații experimentate și trăite în diverse culturi și în diverse momente istorice, cum s-au transformat ele, îmbogățindu-se sau sărăcind în decursul istoriei. Totuși, dacă vrem să evităm a recădea în vechiul reducționism, trebuie să privim întotdeauna această istorie a semnificațiilor religioase ca făcînd parte din istoria spiritului uman. [8]

Mai mult decît oricare altă disciplină umanistă (adică mai mult decît psihologia, antropologia, sociologia etc.), istoria religiilor poate să deschidă calea unei antropologii filozofice, căci sacrul este o dimensiune universală și, așa cum vom vedea mai departe (p. 111), începuturile culturii au rădăcini în experiențele și credințele religioase. În plus, chiar după ce au fost radical secularizate, creațiile culturale și instituțiile sociale, tehnolo-

---

[8] Într-una din ultimele sale cărți, marele istoric al religiilor Raffaele Petazzoni a ajuns la o concluzie similară: „Fenomenologia și istoria se completează una pe cealaltă. Fenomenologia nu se poate dispensa de etnologie, de filologie și de alte discipline istorice. Pe de altă parte, fenomenologia dă disciplinelor istorice acel sens al religiosului pe care ele nu sînt capabile să-l sesizeze. Astfel considerată, fenomenologia religioasă înseamnă înțelegerea *(Verständniss)* religioasă a istoriei, este istoria în dimensiunea ei religioasă. Fenomenologia și istoria religiilor nu sînt două științe, ci două aspecte complementare ale științei integrale a religiilor, și știința religiilor ca atare are un caracter bine definit care îi este conferit de propriul și unicul ei subiect de studiu" („The Supreme Being: Phenomenological Structure and Historical Development", in M. Eliade și J.M. Kitagawa (editori), *The History of Religion: Essays in Methodology*, p.66.

gia, ideile morale, artele etc., nu pot fi corect înțelese dacă nu li se cunoaște matricea religioasă, originară, matrice pe care ele au criticat-o, în mod tacit, au modificat-o sau au respins-o, devenind ceea ce sînt acum: valori culturale profane. Astfel, istoricul religiilor este în stare să surprindă permanența a ceea ce s-a numit situația existențială specifică omului „de a fi în lume", căci experiența religioasă îi este corelativă. În fapt, a deveni conștient de propriul său mod de a fi, a-și asuma propria *prezență* în lume constituie pentru om o experiență „religioasă".

În ultimă instanță, istoricul religiilor este obligat de efortul său hermeneutic să „retrăiască" o multitudine de situații existențiale și să descopere un mare număr de ontologii presistematice. Un istoric al religiilor nu poate spune, de pildă, că a înțeles religiile australiene, dacă nu a înțeles *modul de a fi în lume* al australienilor. Și, așa cum vom vedea mai tîrziu, găsim de pe acum, chiar la acest stadiu cultural, noțiunea de pluralitate a modurilor de a fi în lume, precum și conștiința că singularitatea condiției umane este rezultatul unei „istorii sacre" primordiale (vezi, mai jos p. 129).

În fine, aceste lucruri nu pot fi înțelese cum trebuie dacă investigatorul nu înțelege că fiecare religie are un „centru", cu alte cuvinte, o concepție centrală care animă întreg ansamblul de mituri, ritualuri și credințe. Acest lucru este evident în religii precum iudaismul, creștinismul și islamul, în ciuda faptului că modificările introduse în cursul vremilor au obscurat, în unele cazuri, „forma originară". De pildă, rolul central al lui Iisus ca Mesia este transparent oricît de

complexe și elaborate ar putea să pară anumite expresii teologice și ecleziastice contemporane în comparație cu „creștinismul originar". Dar „centrul" unei religii nu este întotdeauna atît de evident. Unii cercetători nici nu-i bănuiesc măcar existența: ei încearcă mai degrabă să articuleze în funcție de o anumită modă valorile religioase ale unui anumit tip de societate. Astfel, pentru aproape trei sferturi de secol de cercetare, religiile „primitive" au fost înțelese ca ilustrînd teoriile care dominau momentul: animismul, cultul strămoșilor, mana, totemismul, etc. Australia, de exemplu, a fost aproape considerată teritoriul prin excelență al totemismului, care, în virtutea presupusului arhaism al australienilor, a fost chiar proclamat drept cea mai veche formă de viață religioasă.

Or, indiferent ce am crede despre diversele idei și credințe religioase reunite sub numele de „totemism", un lucru pare evident astăzi, anume că totemismul *nu* constituie *centrul* vieții religioase australiene. Dimpotrivă, expresiile totemice, la fel ca și alte idei și credințe religioase capătă întreaga lor semnificație și coerență numai atunci cînd centrul vieții religioase australiene este căutat acolo unde australienii au afirmat întotdeauna că se află: în conceptul de „timp al visului", acea epocă fabuloasă, primordială, cînd s-a făurit lumea și omul a devenit ceea ce este azi. Am discutat pe larg această chestiune în altă parte și nu este necesar să o reiau aici.[9]

9 „Australian Religion: An Introduction", *History of Religions*, 6 (1966), pp. 108–134, 208–237.

Acesta este doar un exemplu între altele și nu cel mai revelator, căci religiile australiene nu prezintă complexitatea și varietatea de forme cu care se confruntă cel care cercetează religiile Indiei, Egiptului sau Greciei. Dar este ușor de înțeles că neglijarea căutării centrului autentic al unei religii poate explica inadecvarea contribuțiilor aduse de istoricii religiilor în domeniul antropologiei filozofice. Așa cum vom vedea mai tîrziu (cap. 4), o asemenea insuficiență reflectă o criză mai adîncă și mai complexă. Pe de altă parte, sînt semne că această criză este pe punctul de a-și afla rezolvarea. Vom examina în următoarele trei capitole ale cărții cîteva aspecte ale acestei crize, precum și înnoirile pe care le-au determinat ele în disciplina noastră.

2

Privire retrospectivă asupra istoriei religiilor: de la 1912 pînă azi

Anul 1912 a fost o dată plină de semnificație în istoria studiului științific al religiei. În acel an, Émile Durkheim a publicat *Formes élémentaires de la vie religieuse*, iar Wilhelm Schmidt și-a terminat primul volum din monumentalul său ciclu *Der Ursprung der Gottesidee*, care avea să fie terminat abia peste patruzeci de ani, ultimele două volume (XI și XII) apărînd abia în 1954 și 1955, după moartea autorului. Tot în 1912, Raffaele Petazzoni și-a publicat prima sa monografie importantă, *La religione primitiva in Sardegna*, C.G. Jung tipărea ale sale *Wandlungen*

În 1962 am fost invitat de editorii lui *Journal of Bible and Religion* să prezint, în cel mult 7 000 de cuvinte, o rapidă trecere în revistă a istoriei religiilor în ultimii cincizeci de ani. Cum cu discutarea progreselor realizate în studiul Vechiului și Noului Testament fuseseră însărcinați alți autori, am exclus aceste sectoare din eseul meu. Pregătind volumul de față, am revăzut și completat textul, dar am respectat planul inițial, în pofida faptului că anumite tendințe din studiile biblice au avut o legătură directă cu descoperirile făcute de istoricii religiilor care lucrează în alte domenii.

Articolul original, intitulat „*The History of Religion in Retrospect: 1912–1962* a fost publicat în *The Journal of Bible and Religion*, 31 (1963): 98–107 (Copyright © 1963 by the American Academy of Religion, reprodus cu permisiune).

und Symbole der Libido, iar Sigmund Freud își făcea corecturile la *Totem und Tabu*, care avea să apară sub formă de carte în anul următor.

Aceste cărți ilustrau patru căi diferite de abordare a studiului religiei – nici una dintre ele cu desăvîrșire nouă –, anume: sociologică, etnologică, psihologică și istorică. Singura abordare potențial nouă, aceea a fenomenologiei religiei, avea să fie întreprinsă abia peste zece ani. Cu toate acestea, Freud, Jung, Durkheim și Wilhelm Schmidt aplicau cu adevărat noi metode și pretindeau că au dobîndit rezultate mai durabile decît predecesorii lor. Este semnificativ faptul că, exceptîndu-l pe Pettazzoni, nici unul din autorii sus-citați nu era istoric al religiilor. Totuși, teoriile lor aveau să joace un rol considerabil în viața culturală a deceniilor următoare. Deși foarte puțini istorici ai religiilor au depins exclusiv de ei, Freud, Jung, Durkheim și Schmidt, în special primii doi, au contribuit mult la *Zeitgeist*-ul ultimelor generații, și interpretrările lor în materie de religie se bucură încă de un anumit prestigiu printre nespecialiști.

În elaborarea ipotezelor lor, toți acești autori reacționau, pozitiv sau negativ, la influența predecesorilor lor imediați sau a contemporanilor. În jurul anilor 1910–1912, școlile germane de știința religiilor, cea astral-mitologică și cea pan-babiloniană erau în declin. Dintr-o producție destul de abundentă[1], numai *Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologische Grundlagen* (1910) a lui P.

[1] Mai mult de o sută de cărți și articole au fost publicate în vreo cincisprezece ani. Cu privire la aceste școli, cf. Wilhelm Schmidt, *The Origin and Growth of Religion: Facts and Theories* (trad. din germană de H.J. Rose, New York, 1931), pp. 91–102.

Ehrenreich și *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur* (1913, ed. a 2-a, 1929) de A. Jeremias mai păstrau o anumită valoare și interes pentru generațiile următoare. Cele mai importante contribuții la istoria religiilor apărute în Germania între anii 1900 și 1912 erau toate tributare, direct sau indirect, teoriei animiste a lui E.B. Tylor.[2] Dar, spre deosebire de situația din cele trei decenii precedente, această teorie nu mai era universal acceptată. În 1900, R.R. Marett a publicat studiul „Preanimistic Religion"[3], care avea să devină celebru și în care încerca să demonstreze că stadiul prim al religiei nu era o credință universală în sufletele lucrurilor, ci un sentiment de teroare și uimire suscitat de confruntarea cu o putere impersonală *(mana)*. Un mare număr de savanți au acceptat și dezvoltat această teorie. *Mana* (sau *orenda, wakan* etc.) a devenit aproape un clișeu și, în pofida criticilor aduse de etnologi competenți[4], în multe cercuri științifice se crede încă în ideea că *mana* reprezintă stadiul primordial al religiei.

O altă ipoteză preanimistă, foarte populară, a fost emisă de J.G. Frazer în celebrul său ciclu *Golden Bough* (ed. a 2-a, 1900). Eruditul antropolog pornea de la ideea că în istoria omenirii

---

[2] Ca, de pildă, A. Dietrich, *Mutter Erde* (Leipzig, 1905); L. von Schroeder, *Mysterium und Mimus im Rig Veda* (Leipzig, 1908); W. Bousset, *Das Wesen der Religion dargestellt an ihrer Geschichte* (Halle, 1903); si W. Wundt, *Mythus und Religion* (3 vol., Leipzig, 1905–1909).

[3] In *Folklore*, 1900, pp. 162–182; republicat în *The Threshold of Religion* (Londra, 1909), pp. 1–32.

[4] Cf. P. Radin, „Religion of the North American Indians", *Journal of American Folk-Lore*, 27 (1914), pp. 335–373, în special p. 344 ș. urm.; Schmidt, *Origin and Growth of Religion*, pp. 160–165; M. Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, R. Sheed (New York, 1958), pp. 19 ș. urm., 35–36.

magia a precedat religia. În aceeași lucrare, Frazer adopta concepția lui W. Mannhardt despre spiritele grîului și dezvolta o foarte bogată morfologie a zeilor vegetației care mor și învie. Cu toate defectele sale, datorate mai ales prea puținei atenții acordate de Frazer stratificării culturale[5], adică istoriei, *Golden Bough* a devenit o lucrare clasică și a exercitat o imensă influență într-o mulțime de domenii. La fel de importantă, deși mai puțin populară, a fost lucrarea sa *Totemism and Exogamy* (4 vol., 1910)[6], fără de care ar fi greu să ne imaginăm studiul lui Freud, *Totem und Tabu*.

Durkheim, Freud și Jung au adoptat și reelaborat ipotezele preanimiste (i. e. *mana* și anterioritatea magiei) și au insistat asupra importanței totemismului, care, pentru primii doi din autorii citați, a însemnat prima manifestare a vieții religioase. Singurul care a respins toate teoriile general admise ale timpului – atît animismul lui Tylor cît și preanimismul, totemismul și zeii vegetației – a fost Wilhelm Schmidt, care a refuzat să vadă, în aceste forme religioase, sursa

---

[5] Pentru o critică a teoriilor lui Frazer, cf. Robert H. Lowie, *Primitive Religion* (New York, 1924), pp. 137–147; Lowie, *The History of Ethnological Theory* (New York, 1937), pp. 101–104; Schmidt, *Origin and Growth of Religion*, pp. 123–124; Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, pp. 362–365. Theodor H. Gaster a rezumat recent principalele puncte în care concepțiile lui Frazer au fost criticate sau modificate; cf. cuvîntul său înainte la *The New Golden Bough* (New York, 1959), pp. XVI–XX. Vezi și discuția dintre Edmund Leach și I.C. Jarvie, „Frazer and Malinowski", *Current Anthropology*, 7 (1966), pp. 560–575.

[6] Frazer și-a publicat prima sa contribuție într-o carte de dimensiuni reduse, *Totemism* (Edinburgh, 1887), urmată de două importante articole, „The Origin of Totemism", *Fortnightly Review* (aprilie-mai 1889), și „The Beginnings of Religion and Totemism among the Australian Aborigines", *ibid.*, iulie-septembrie, 1905.

religiei sau cea mai primitivă experiență religioasă. Așa cum vom dezvolta mai departe, Schmidt credea că forma cea mai arhaică a vieții religioase era credința într-un Mare Zeu. El credea de asemenea că va putea să demonstreze istoric această realitate, grație unei noi discipline, etnologia istorică.

Interpretări sociologice

Pentru Durkheim, religia era o proiecție a experienței sociale. Studiindu-i pe australieni, el observase că totemul simbolizează în același timp sacrul și clanul. Ca urmare, conchide că sacrul (sau „Zeul") și grupul social sînt unul și același lucru. Explicația dată de Durkheim naturii și originii religiei a fost puternic criticată de cîțiva etnologi de marcă. Astfel, A.A. Goldenweiser a arătat că triburile cele mai simple nu au nici clanuri, nici totemuri. De unde, atunci, popoarele nontotemice își puteau deriva religia? Pe lîngă aceasta, Durkheim detecta originea sentimentului religios în entuziasmul colectiv de care era impregnată atmosfera ritualului australian. Dar atunci, se întreba Goldenweiser, dacă adunarea însăși este aceea care dă naștere sentimentului religios, cum se face că dansurile profane ale indienilor din America de Nord nu se transformă în celebrări religioase?[7] Wilhelm Schmidt a criticat faptul că Durkheim și-a limitat informația

[7] A.A. Goldenweiser, „Religion and Society: A Critique of Emile Durkheim's Theory of the Origin and Nature of Religion", *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Method*, 14 (1917): 113-124; *Early Civilization* (New York, 1922), pp. 360 s. urm.; *His ory, Psychology and Culture* (New York, 1933), p. 373.

la triburile din centrul Australiei, în special la tribul Arunta, şi i-a ignorat pe cei din sud-estul continentului, care formează stratul cel mai vechi şi care nu cunosc totemismul.[8] Obiecţii nu mai puţin serioase au fost ridicate de Robert Lowie.[9]

În pofida acestor critici, *Les Formes élémentaires* a continuat să se bucure de un anumit prestigiu în Franţa, în special datorită faptului că Durkheim a fost întemeietorul şcolii franceze de sociologie şi editorul publicaţiei *L' Année Sociologique*. Deşi Durkheim indentifica religia cu societatea, *Les Formes élémentaires* nu reprezenta, la drept vorbind, o contribuţie la sociologia religiei. Mai tîrziu, însă, cîţiva din cei mai străluciţi colegi şi elevi ai lui Durkheim au publicat lucrări importante în materie. Se cuvine să remarcăm în mod special interpretarea dată de Marcel Granet religiei din China antică[10], precum şi studiile lui L. Gernet despre instituţiile religioase greceşti.[11]

În ce-l priveşte pe Lucien Lévy-Bruhl, poziţia sa în cadrul şcolii sociologice franceze este mai specială.[12] Filozof atît prin vocaţie cît şi prin

---

[8] Schmidt, *The Origin and Growth of Religion*, pp. 115 ş. urm.

[9] Lowie, *Primitive Religion*, p. 153 ş. urm.; *The History of Ethnological Theory*, pp. 197 ş. urm.

[10] *La Religion des Chinois* (Paris, 1922); *Danses et Légendes de la Chine ancienne*, 2 vol. (Paris, 1926); *La Civilization chinoise* (1929); şi *La Pensée chinoise* (1934).

[11] Cf. L. Gernet şi A. Boulanger, *Le Génie grec dans la Religion* (Paris, 1932).

[12] Lévy-Bruhl şi-a prezentat ipoteza privind „mentalitatea prelogică" în *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (Paris, 1910) şi *La mentalité primitive* (Paris, 1922). Pentru istoricul religiilor, unele din operele sale ulterioare sînt de asemeni semnificative; cf. în special, *L'Âme primitive* (Paris, 1927); *Le Surnaturel et la nature dans la mentalité primitive* (Paris, 1931); şi *La Mythologie primitive* (Paris, 1935).

educație, el a devenit celebru datorită conceptului său de „mentalitate primitivă". El susținea că „primitivul" este angajat într-un fel de *participation mystique* cu lumea înconjurătoare și, din acest motiv, este incapabil să raționeze corect. Lévy-Bruhl credea că înțelegerea acestui tip de mentalitate prelogică îl va ajuta pe savantul modern să sesizeze sensul și funcția simbolurilor și a miturilor, și, în ultimă analiză, a religiilor primitive și arhaice. Ipoteza mentalității prelogice s-a bucurat de mare succes. Deși n-a fost niciodată acceptată de etnologi[13], ea a fost pasionat discutată de psihologi și filozofi. C.G. Jung credea că a găsit în acea *participation mystique* o dovadă pentru existența inconștientului colectiv. Dar Lévy-Bruhl era un savant de mare onestitate. În ultimii săi ani a meditat din nou asupra ipotezei sale și, în cele din urmă, a respins-o. El a murit fără să fi avut ocazia să-și prezinte ultimele concluzii în această problemă. (*Carnets* i-au fost publicate postum de M. Leenhardt în 1948.) Deși întemeiate pe o ipoteză eronată, primele opere ale lui Lévy-Bruhl nu sînt lipsite de merit; ele au contribuit la trezirea interesului pentru creațiile spirituale ale societăților arhaice.

Mai puțin manifestă, dar mai profundă și mai extinsă, a fost influența exercitată de Marcel Mauss, unul din cei mai erudiți și modești

[13] Cf. W. Schmidt, în *Anthropos*, 7 (1912): 266–269; O. Leroy, *La Raison primitive* (Paris, 1927), pp. 47 ș. urm.; Raoul Allier, *Le non-civilisé et nous* (1927); R. Thurnwald, în *Deutsche Literaturzeitung* (1928), pp. 486–494; Goldenweiser, *Early Civilization*, pp. 380–389; și Lowie, *History of Ethnological Theory*, pp. 216–221; vezi de asemenea E.E. Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion* (Oxford, 1965), pp. 79–99.

savanți ai vremii sale. Articolele sale pe tema sacrificiului, a magiei și a darului ca formă elementară de schimb sînt întru totul demne de atenția noastră.[14] Din nefericire, Mauss nu și-a isprăvit ceea ce trebuia să fie *opus magnum* al său, un tratat asupra etnologiei, considerată ca un *fait social total*. Activitatea și exemplul lui Mauss au influențat un mare număr de istorici francezi ai religiilor. Îi putem cita pe Georges Dumézil și Maurice Leenhardt. *Do Kamo* al celui din urmă reprezintă una dintre cele mai vii și mai stimulante contribuții la înțelegerea mitului și a ritualului primitivilor.[15]

Nu mai puțin importante sînt lucrările africaniștilor francezi, în special ale lui Marcel Griaulle și ale discipolilor lui.[16] Într-o carte de-a dreptul fascinantă, *Dieu d'eau* (1948), Griaulle a prezentat tradiția mitologică ezoterică a dogonilor. Cartea a avut consecințe considerabile pentru reevaluarea „religiilor primitive": ea revela o uimitoare capacitate pentru speculația sistematică în locul elucubrațiilor copilărești la care te-ai fi așteptat de la o „mentalitate prelogică"; ea revela de asemeni insuficiența informației noastre despre gîndirea religioasă *autentică* a „primitivilor". Căci Griaulle n-a fost introdus în

[14] Majoritatea acestor articole au fost republicate într-o carte postumă, *Sociologie et Anthropologie* (Paris, 1950), cu o importantă introducere de Claude Lévi-Strauss.

[15] Maurice Leenhardt, *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde melanésien* (Paris, 1947).

[16] Vezi, *inter alia*, M. Griaulle, *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemmeli* (Paris, 1948); G. Dieterlen, *Essai sur la religion bambara* (1951); cf. de asemeni E. Michael Mendelson, „Some Present Trends of Social Anthropology in France". *The British Journal of Sociology*, 9 (1958): 251-270.

doctrina ezoterică a dogonilor decît după repetate șederi printre ei, iar atunci numai grație unei înlănțuiri de împrejurări fericite. Ești, așadar, îndreptățit să crezi că majoritatea lucrărilor despre „religiile primitive" prezintă și interpretează aproape exclusiv aspectele exterioare, deci cel mai puțin interesante, ale acestora.

Alți etnologi și sociologi francezi au adus contribuții de seamă la înțelegerea vieții religioase a culturilor nealfabetice. Putem cita studiile lui Alfred Métraux asupra religiilor sud-americane și haitiene, monografiile lui Georges Balandier asupra sociologiei africane, și mai ales lucrările lui Claude Lévi-Strauss despre totemism, structura mitului și operațiile „gîndirii sălbatice" în general – lucrări care se bucură de o largă și crescîndă popularitate. De fapt, Lévi-Strauss este singurul care a reușit să cîștige interesul publicului cultivat pentru „primitivi", interes de care se bucurase Lévi-Bruhl cu cincizeci de ani în urmă.[17]

Paralel cu influența lui Durkheim, dar limitat la început la Germania și, abia după al doilea război mondial, afectînd și Statele Unite, America de Sud și Italia, a fost impactul sociologiei religiei *stricto sensu*, adică așa cum o înțelegeau Max Weber și Ernst Troeltsch. În Franța, sociologia religiilor în sens propriu apare tîrziu, dar ea cunoaște o dezvoltare rapidă după al doilea război

[17] Alfred Métraux, *Le Vaudou haïtien* (Paris, 1958), și *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud* (1967); G. Balandier, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire* (1955); Claude Lévi-Strauss, *Totemisme aujourd'hui* (1962), *La Pensée Sauvage* (1962) și *Le Cru et le cuit* (1964).

mondial. E de ajuns să ne referim doar la Gabriel le Bras și la grupul de tineri cercetători care scot *Archives de Sociologie des Religions.*[18] În Statele Unite, Talcott Parsons[19], J. Milton Yinger[20] și Joachim Wach. Wach a publicat *Einführung in die Religionssoziologie* în 1931 și opera sa capitală, *Sociology of Religion*, treisprezece ani mai tîrziu.[21] Poziția metodologică a lui Wach este deosebit de relevantă pentru subiectul nostru. El a fost în principal istoric al religiilor sau, mai exact, specialist în *Religionswissenschaft*, în care sociologia religiilor era, după el, una din cele patru ramuri (împreună cu istoria religiilor, fenomenologia religiei și psihologia religiei). Toată viața sa, Wach s-a preocupat de problema hermeneuticii, și lucrarea lui în trei volume *Das Verstehen* (1926-1933)

---

[18] Cf. Gabriel le Bras, *Études de sociologie religieuse*, 2 vol. (Paris, 1955-56); *Archives de Sociologie des Religions*, no. 1 (January-June, 1956) și no. 13 (January-June, 1962); vezi de asemeni *Sociologie des Religions. Tendances actuelles de la Recherche et Bibliographies* (Paris, UNESCO, 1956); *Current Sociology*, vol. 5, p. 1.

[19] Talcott Parsons, „The Theoretical Development of the Sociology of Religion", *Journal of the History of Ideas* (1944): 176-190; *Essays in Sociological Theory Pure and Applied* (Glencoe, Illinois, 1949).

[20] J. Milton. Yinger, „Present Status of the Sociology of Religion", *Journal of Religion*, 31 (1951): 194-210; *Religion, Society and the Individual: An Introduction to the Sociology of Religion* (New York, 1957).

[21] Despre Joachim Wach, vezi Joseph M. Kitagawa, „Joachim Wach et la Sociologie de la Religion", *Archives de Sociologie des Religions*, no. 1 (January-June. 1956): 25-40; Henri Desroche, „Sociologie et théologie dans la typologie religieuse de Joachim Wach", *ibid.*, pp. 41-63; Introducerea lui Kitagawa („Life and Thought of Joachim Wach") la cartea lui Wach, apărută postum: *The Comparative Study of Religions* (New York, 1958), pp. XIII-XLVII. Cf. de asemeni bibliografia lui Wach în *Archives de Sociologie des Religions*, 1 (1956): 64-69.

rămîne o referință principală în materie. Wach a simțit nevoia de a lua serios în considerație condiționarea sociologică a vieții religioase, precum și contextul social al expresiilor religioase. El a respins, însă, poziția extremistă potrivit căreia viața religioasă nu e decît un epifenomen al structurii sociale. El s-a străduit să trezească interesul sociologilor religiei pentru *Religionswissenschaft,* dar cu prea puțin succes. Majoritatea acestora, mai ales cei anglofoni, sînt înclinați să considere că metoda și instrumentele lor pot să clarifice singure în suficientă măsură structurile și evenimentele religioase. Pînă la un punct această atitudine este de înțeles, căci fiecare ramură a cunoașterii tinde să acopere cît mai mult teren posibil. În plus, dezvoltarea imensă a științelor sociale în ultimii cincizeci de ani încurajează o atitudine mai degrabă autosuficientă a sociologului religiei, căci sociologia religiei pare, cumva, mai „științifică" și mai „folositoare", cel puțin în contextul culturii occidentale, decît alte ramuri ale domeniului cuprins în *Religionswissenschaft.*

Oricum ar fi, sociologia religiei a adus și continuă să aducă o contribuție importantă la dezvoltarea științei generale a religiilor. Datele sociologice îl ajută pe cercetător să înțeleagă contextul viu al documentelor sale și să se ferească de ispita interpretărilor abstracte ale fenomenului religiei. Într-adevăr, nu există fapt religios în stare „pură". El este întotdeauna simultan și fapt istoric, și sociologic, și cultural, și psihologic, pentru a nu menționa decît contextele cele mai importante. Dacă istoricul religiilor

nu insistă întotdeauna pe multiplicitatea acestor semnificații, aceasta se datorește în principal faptului că e de presupus ca el să se concentreze asupra semnificației religioase a datelor sale. Confuzia începe atunci cînd *numai un singur* aspect al vieții religioase este acceptat ca esențial și semnificativ, iar celelalte aspecte sau funcțiuni sînt privite ca secundare sau chiar iluzorii. O atare metodă reducționistă a fost practicată de Durkheim și de alți sociologi ai religiei. Un reducționism și mai drastic a fost cel aplicat de Freud în *Totem und Tabu.*

Psihologie abisală și istorie a religiilor

Pentru Freud, religia, dar și cultura și societatea umană în general au început ca urmare a unui omor primordial. Freud acceptase ideea lui Atkinson potrivit căreia comunitățile primitive constau din „un mascul adult și un număr de femele și de tineri masculi care erau alungați de căpetenia grupului cînd deveneau îndeajuns de maturi ca să-i stîrnească gelozia".[22] Fiii alungați își ucideau în cele din urmă tatăl, îl mîncau și își însușeau femelele sale. Freud scrie: „Faptul că își mîncau totodată victima nu trebuie deloc să ne mire, dat fiind că ne aflăm în prezența unor sălbatici canibali... Ospățul totemic, probabil primul act de celebrare al umanității, era o repetiție, o rememorare festivă a acestei crime semnificative, din care au purces apoi atîtea: organizarea

[22] A.L. Kroeber, „Totem and Taboo: An Ethnological Psycho-analysis", *American Anthropologist*, 22 (1920): 48–55, citat de W. Schmidt în *Origin and Growth of Religions*, p. 110.

societății, restricțiile morale, religia."[23] După cum subliniază Wilhelm Schmidt, Freud „susține că Dumnezeu este, nici mai mult, nici mai puțin, forma sublimată a tatălui fizic al oamenilor; de aici rezultă că în sacrificiul totemic, Dumnezeu însuși este ucis și jertfit. Acest omor al tatălui-zeu este străvechiul păcat originar al umanității. Această vină a sîngelui este răscumpărată prin moartea sîngeroasă a lui Hristos."[24]

Interpretarea dată de Freud religiei a fost în repetate rînduri criticată și integral respinsă de etnologi, de la W.H. Rivers și F. Boas la A.L. Kroeber, B. Malinowski și W. Schmidt.[25] Rezumînd obiecțiile etnologice cele mai importante aduse reconstrucțiilor extravagante avansate în *Totem und Tabu*, Schmidt observă că: (1) totemismul nu e de aflat la începuturile religiei; (2) totemismul nu este universal și nu toate popoarele au trecut prin faza totemică; (3) Frazer a demonstrat că din mai multe sute de triburi totemice, numai *patru* cunosc un ritual aproximativ asemănător omorului ceremonial și consumării „zeului-totem" (ritual considerat de Freud element invariabil al totemismului); în plus, acest ritual nu are nimic de a face cu originea sacrificiului din moment ce totemismul este inexistent în cele mai vechi culturi; (4) „populațiile pre-to-

---

[23] S. Freud, *Totem und Tabu*, p. 110, citat de Kroeber, „Totem and Taboo", cf. Schmidt, *Origin and Growth of Religions*, p. 111.

[24] Schmidt, *Origin and Growth of Religions*, p. 112.

[25] Vezi W.H. Rivers, „The Symbolism of Rebirth", *Folk-Lore*, 33 (1922): 14-23; F. Boas, „The Methods of Ethnology", *American Anthropologist*, 12 (1920): 311 ș. urm.; B. Malinowski, *Sex, Repression and Savage Society* (London, 1927).

temice nu cunosc canibalismul, iar paricidul este, la ele, din punct de vedere psihologic, sociologic și moral, o pură imposibilitate"; și (5) „forma familiei pre-totemice, așadar forma cea mai timpurie de familie omenească despre care sperăm să cunoaștem ceva prin intermediul etnologiei, nu este nici promiscuitatea generală, nici căsătoria de grup, care, dacă este să credem verdictul celor mai de seamă etnologi, nici nu au existat vreodată."[26]

Freud nu a luat în seamă aceste obiecții, dar discipolii lui au încercat, din timp în timp, să respingă criticile unui Kroeber sau Malinowski, și psihanaliști cu educație antropologică (precum Geza Róheim) au propus noi argumente de ordin etnologic.[27] Nu e necesar să intrăm în această dispută. Ca să putem judeca corect contribuția lui Freud la înțelegerea religiei, trebuie să facem o distincție între principala sa descoperire, aceea privind inconștientul si elaborarea metodei psihanalitice, și opiniile sale teoretice privind originea și structura vieții religioase. Cu excepția psihanaliștilor și a cîtorva diletanți entuziaști, teoria susținută în *Totem und Tabu* nu a fost acceptată de lumea științifică. Însă descoperirea inconștientului de către Freud a încurajat studiul simbolurilor și miturilor și ea explică parțial interesul modern pentru religiile si mitologiile arhaice și orientale (a se vedea mai jos, p. 85). Istoricul religiilor este recunoscător lui Freud în

---

[26] Schmidt, *Origin and Growth of Religions*, pp. 112–115. E. Vollhard a dovedit că fenomenul canibalismului își face tîrziu apariția; cf. *Kanibalismus* (Stuttgart, 1939).

[27] Cf. Benjamin Nelson, „Social Science, Utopian Mythos and the Oedipus Complex", *Psychoanalysis and the Psychoanalytic Review*, 45 (1958): 120–126; Meyer Fortes, „Malinowski and Freud", *ibid.*, pp. 127–145.

măsura în care acesta a demonstrat că imaginile și simbolurile își comunică „mesajul" chiar dacă subiectul uman care le recepționează nu este conștient. Istoricul religiilor are acum libertatea să facă hermeneutica unui simbol fără să mai fie nevoit să se întrebe cîți indivizi dintr-o anumită societate și la un moment istoric dat înțelegeau toate semnificațiile și implicațiile acestui simbol.

Reducționismul lui Freud constituie, pentru cercetătorul religiilor, o provocare și un stimul. El îl silește să foreze în adîncurile psihicului și să ia în considerare contextele și presupozițiile psihologice ale manifestărilor religioase. Se poate spune, chiar, că reducționismul lui Freud l-a obligat pe istoricul religiilor să facă o distincție și mai netă între ceea ce s-ar putea numi „embriologie spirituală" și „morfologie spirituală". Descoperirea de către Freud a inconștientului a avut un impact atît de mare asupra lumii moderne, încît, o vreme, convertiții entuziaști au considerat valorile spirituale și formele culturale doar în termeni embriologici. A devenit însă evident că starea embrionară nu putea explica modul de a fi al adultului; într-adevăr, embrionul nu capătă semnificație decît în măsura în care e pus în relație și comparație cu adultul. Nu fetusul explică omul, căci modul specific uman de a fi în lume apare doar atunci cînd omul nu mai duce o existență fetală.[28]

Carl Gustav Jung și-a anunțat despărțirea de Freud publicînd *Wandlungen und Symbole der Libido*. Spre deosebire de Freud, Jung era impre-

---

[28] M. Eliade, *Myths, Dreams and Mysteries*, tr. Philip Mairet (New York, 1960), p. 120 ș. urm.

sionat de prezența forțelor transpersonale, universale, în profunzimea psihicului. În special asemănările frapante între miturile, simbolurile și personajele mitologice ale unor popoare foarte îndepărtate unele de altele l-au determinat pe Jung să postuleze existența unui inconștient colectiv. Conținuturile acestui inconștient colectiv, a observat Jung, se manifestă prin ceea ce el a numit „arhetipuri". Jung a propus multe definiții ale arhetipurilor, una dintre ultimele fiind aceea de „structură de comportament" sau propensiune aparținînd naturii umane. După el, arhetipul principal este acela al Sinelui, adică al totalității structurii umane. Jung credea că, în orice cultură, omul tinde – prin ceea ce el numea proces de individuație – la realizarea Sinelui. Pentru civilizația occidentală, simbolul Sinelui este Hristos, iar realizarea Sinelui este o „răscumpărare". Spre deosebire de Freud, care disprețuia religia, Jung era convins că experiența religioasă are o semnificație și un scop și, prin urmare, nu poate fi expediată printr-o explicație „reducționistă".[29] El insista asupra ambivalenței figurilor religioase în inconștient. (Să ne amintim că Rudolf Otto descriind

[29] Scrierile mai importante ale lui Jung privind religia au fost grupate în vol. II al Operelor complete ale lui C.G. Jung: *Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion* (Zürich, 1963). Vezi și *Psychologie und Alchemie* (ed. a 2-a, Zürich, 1952); *Gestaltungen des Unbewussten* (Zürich, 1950); *Symbolik des Geistes* (Zürich, 1953); *Von den Wurzeln des Bewusstseins* (Zürich, 1954); *Aion. Untersuchungen zur Symbolschichte* (Zürich, 1951). Despre interpretarea dată de Jung religiei, cf. Ira Progoff, *Jung's Psychology and Its Social Meaning* (New York, 1953); R. Hostie, *Analytische Psychologie en Godsdienst* (Utrecht–Antwerpen, 1955) (trad. germană: C.G. *Jung und die Religion* [München, 1957]); și Victor White, *Soul and Psyche* (London, 1960).

fenomenele numinoase dădea o importanță asemănătoare ambivalenței acestora.) În plus, Jung a studiat cu migală religiile arhaice și orientale, iar contribuțiile lui au stimulat cercetarea multor istorici ai religiilor.[30]

Rudolf Otto

Deși nu este opera unui psiholog, celebra carte a lui Rudolf Otto *Das Heilige* (1917) ar putea fi în acest contest menționată. Cu o mare subtilitate psihologică, Otto descrie și analizează diversele modalități ale experienței numinoase. Terminologia lui – *mysterium tremendum, majestas, mysterium fascinans* etc. – a devenit parte integrantă a vocabularului nostru. În *Das Heilige*, Otto insistă aproape exclusiv aspra caracterului nonrațional al experienței religioase. Din pricina marii popularități a cărții sale, există tendința de a-l considera pe Otto un „emoționalist", un descendent în linie directă al lui Schleiermacher. Dar lucrările lui Rudolf Otto sînt mai complexe și el merită mai degrabă a fi privit ca un filozof al religiei lucrînd cu documente de prima mînă referitoare la istoria religiilor și a misticismului.

Otto a avut o influență mai durabilă asupra publicului cultivat occidental, în special german, decît asupra istoricilor propriu-ziși ai religiilor sau a teologilor. El nu a abordat problema mitului și a

---

[30] Se pot cita Heinrich Zimmer, Karl Kerényi, Joseph Campbell și Henry Corbin. Cf. de asemeni Ernst Neumann, *Ursprungsgeschichte des Bewusstseins* (Zürich, 1949) și *Die Grosse Mutter* (Zürich, 1956).

gîndirii mitice, care au trezit un imens interes după al doilea război mondial. De aceea, probabil, analizele lui, altfel admirabile, ale diferitelor „universuri religioase", par incomplete. Dar Otto este important și din alte pricini: el ilustrează în ce sens ar putea istoria religiilor să joace un rol în înnoirea culturii occidentale contemporane. El a comparat „mediația" între rațional și irațional realizată de De Wette în teologia sa cu eforturile lui Clement din Alexandria și Origen de reconciliere a filozofiei păgîne cu revelația creștină. Este foarte probabil ca Otto să-și fi atribuit lui însuși, în mod tacit, rolul de mediator între *revelatio generalis* și *revelatio specialis*, între gîndirea religioasă indo-ariană și cea semitică, între tipul oriental și cel occidental de simțire mistică.[31]

De la *Der Ursprung des Gottesidee* la antropologia socială

Cînd a fost încheiat, în 1955, la un an după moartea autorului, *Der Ursprung des Gottesidee* al lui Wilhelm Schmidt număra mai mult de 11 000 de pagini! Nu este deci de mirare că puțini istorici ai religiilor au citit acest imens tratat. În pofida exceselor polemice (în special în primul volum), precum și a tendințelor sale apologetice,

[31] Uimitorul succes de public al cărții *Das Heilige* (tradusă în engleză cu titlul *The Idea of the Holy*, 1923); *Le Sacré*, trad. fr. de A. Jundt, Paris, 1949; [*Sacrul*, trad. rom. de Ioan Milea, Cluj, 1992 – *N.t.*] a eclipsat alte două importante cărți ale sale: *West-östliche Mystik*, 1926, și *Reich Gottes und Menschensohn*, 1934; în traducere engleză: *Mysticism East and West* (1932) și *The Kingdom of God and the Son of Man* (1938).

(*Der Ursprung des Gottesidee* este o lucrare magistrală. Orice s-ar crede despre teoriile lui Schmidt privind originea și dezvoltarea religiilor, ești dator să-i admiri stupefianta sa erudiție și energie. Wilhelm Schmidt a fost cu siguranță unul din cei mai mari lingviști și etnologi ai acestui secol.

Schmidt a fost viu impresionat de descoperirea făcută de Andrew Lang privind existența unor „Mari Zei" la populațiile cele mai primitive, dar a fost frapat și de inconsecvențele metodologice ale acestui strălucit savant scoțian (vezi, mai jos, p. 78). Schmidt a înțeles că la o întrebare atit de decisivă precum aceea a originii ideii de Dumnezeu nu se poate răspunde fără a avea, în primul rînd, o metodă istorică solidă care să permită distingerea și clarificarea stratificărilor istorice în așa-numitele culturi primitive. Schmidt a reacționat cu energie împotriva abordărilor anistorice ale lui Tylor, Frazer, Durkheim și a majorității antropologilor. El a fost unul dintre primii care au înțeles importanța etnologiei istorice a lui Graebner și în special a conceptului de *Kulturkreis*. Stratificarea istorică i-a permis să separe tradițiile arhaice, chiar „primordiale", de dezvoltările și influențele ulterioare. În cazul Australiei, de pildă, Schmidt a încercat să demonstreze că ideea credinței într-un Mare Zeu este atestată din cele mai vechi straturi culturale, în timp ce totemismul caracterizează numai triburile mai tinere din punct de vedere cultural. Pentru etnologia istorică, triburile din sud-estul Australiei, pigmeii, unele triburi nord-asiatice și nord-americane, fuegienii sînt vestigii ale celei mai vechi civilizații. Schmidt credea că, pornind

de la aceste fosile vii, se poate reconstitui religia primordială. Pentru el, *Urreligion* consta în credința într-un Mare Zeu, etern, atoatefăcător, omniscient, binefăcător și locuind în cer. Schmidt trăgea concluzia că, la începuturi, exista pretutindeni un fel de *Urmonotheismus*, dar că dezvoltarea ulterioară a societăților umane a degradat, și în multe cazuri a obliterat aproape, credința originară.

Robert H. Lowie, Paul Radin și alți etnologi au autentificat ulterior credința în existența ființelor supreme la popoarele arhaice.[32] Ceea ce nu poate fi acceptat în reconstituirea operată de Schmidt este interpretarea sa exclusiv raționalistă. Schmidt consideră că omul primitiv a descoperit ideea de Dumnezeu printr-un proces logic de căutare a cauzei. El neglija faptul evident că religia este un fenomen foarte complex – că ea este, înainte de toate, o experiență *sui generis* provocată de întîlnirea omului cu sacrul. Schmidt era înclinat să creadă că toate elementele iraționale reprezintă o „degenerare" a religiei primordiale, autentice. Adevărul este că noi n-avem nici o posibilitate de a studia această „religie primordială". Documentele noastre cele mai vechi sînt relativ recente. Ele nu urcă decît pînă în paleolitic; asadar ignorăm cu desăvîrșire tot ceea ce omul prelitic a putut să gîndească timp de multe sute de mii de ani. Este adevărat, credința în Mari Zei supremi pare să caracterizeze cele mai vechi culturi, dar aflăm și prezența altor elemente religioase în ele. În

[32] Cf.R.H. Lowie, *Primitive Religion*, p. VI, 122 ș. urm.; P. Radin, *Monotheism Among Primitive People* (New York, 1924); și A.W. Nieuwenhuis, *Der Mensch in de Werkelijkheid, 3' ijne Kenleer in den heiden'schen Godsdienst* (Leiden, 1920).

măsura în care putem reconstitui trecutul cel mai îndepărtat, este mai sigur să considerăm că viața religioasă a fost, de la început, destul de complexă și că idei „elevate" au coexistat cu forme „inferioare" de credință și cult.

Ideile lui Wilhelm Schmidt au fost corectate de elevii și colaboratorii săi.[33] Paul Schebesta, Martin Gusinde și M. Vanoverbegh au adus importante contribuții la cunoașterea religiilor arhaice.[34] În generația următoare a aceleiași „Școli din Viena" trebuie menționați Joseph Haekel, Chr. v. Fürer-Haimendorf, Alexander Slawik și Karl Jettmar.[35]

Numeroși alți etnologi de diverse orientări au încercat să reconstituie începuturile și dezvoltarea religiei. K.Th. Preuss a postulat o fază pre-

---

[33] Cf. Wilhelm Koppers, *Primitive Man and His World Picture* (New York, 1952); Josef Haekel, „Prof. Wilhelm Schmidts Bedeutung für die Religionsgeschichte des vorkolumbischen America", *Saeculum*, 7 (1956): 1–39, „Zum heutigen Forschungsstand der historischen Etnologie", în *Die Wiener Schule der Völkerkunde Festschrift* (Viena, 1956), pp. 17–90, și „Zur gegenwärtigen Forschungssituation der Wiener Schule der Ethnologie", în *Beiträge Oesterreichs zur Erforschung der Vergangenheit und Kulturgeschichte der Menschheit* (Viena, 1959), pp. 127–147. Vezi și remarcile critice ale lui Rudolf Rahmann asupra elogiului formulat de Haekel cu privire la „Wiener Schule", în *Anthropos*, 54 (1959): 1002–1006, ca și replica lui Haekel și răspunsul lui Rahmann, *ibid.*, 56 (1961): 274–276, 277–278. Aprope de *Urmonotheismus* al lui Schmidt, vezi criticile lui W.E. Mühlmann, „Das Problem des Urmonotheismus", *Theologische Literaturzeitung*, 78 (1953): col. 708 ș. urm., și replica lui Paul Schebesta în *Anthropos*, 49 (1954): 689 ș. urm. Vezi și R. Pettazzoni, „Das Ende des Urmonotheismus", *Numen*, 5 (1958): 161–163.

[34] Cf. în special P. Schebesta, *Die Negrito Asiens*, vol. 2, partea a 2-a: *Religion und Mythologie* (Mödling, 1957); M. Gusinde, *Die Feuerland Indianer* (2 vol., Mödling, 1931 și 1937).

[35] Vezi bibliografiile în Haekel, „Zur gegenwärtigen Forschungssituation", pp. 141–145.

animistă din care au derivat atît magia, cît și credința în Mari Zei.[36] Potrivit lui R. Thurnwald, exista o credință generală în sacralitatea animalelor („theriomism") în timpul culturilor în faza „culesului"; totemismul corespundea culturilor de vînători; personificarea zeităților (prin animism, demonism etc.) caracteriza societățile primilor agricultori, iar credința în Mari Zei era specifică popoarelor de păstori.[37] Ad.E. Jensen punea în corelație noțiunile de Zeu creator celest și de Stăpîn al Animalelor cu culturile vînătorilor primitivi, iar apariția divinităților de tip *dema* și a dramaticelor lor mitologii cu paleocultivatorii. După el, transformarea divinităților *dema* în zeii diverselor politeisme a avut loc în culturile dintr-o fază superioară. Trebuie să adăugăm că lucrările lui sînt de cea mai mare valoare mai ales grație analizelor lor clarificatoare privind lumea mitică a primilor cultivatori.[38]

Cu privire la viața religioasă a diferitelor populații arhaice, există de asemeni cărți importante scrise de etnologi germani și austrieci, care n-au intrat

[36] K.Th. Preuss, „Der Ursprung der Religion und Kunst", *Globus*, 86 (1904–1905); *Der geistige Kultur der Naturvölker* (Leipzig, 1914); și *Glauben und Mystik im Schatten des Hochsten Wesens* (Leipzig, 1926).

[37] R. Thurnwald, *Des Menschengeistes Erwachen, Wachsen und Irren* (Berlin, 1951).

[38] Ad.E. Jensen, *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur* (Stuttgart, 1948) și *Mythus und Kult bei Naturvölkern* (Wiesbaden, 1951; trad. engl. *Myth and Cult among Primitive Peoples*, Chicago, 1963; trad. fr. de M. Metzger și J. Goffinet; *Mythes et cultes chez les peuples primitifs*, Paris, 1954); cf. discuția din *Current Anthropology*, 6 (1965): 199-214. Vezi și Kunz Dittmer, *Allgemeine Völkerkunde* (Braunschweig, 1954), pp. 73–120; Josef Haekel, în Leonard Adam și Herman Trimborn, *Lehrbuch der Völkerkunde* (Stuttgart, 1958), pp. 40–72.

în dezbaterile privind originea și dezvoltarea religiei primitive. Putem menționa unele din scrierile lui L. Frobenius și H. Baumann asupra religiilor și mitologiilor africane, monografia lui W.E. Mühlmann asupra triburilor arioilor din Polinezia, precum și ingenioasele lucrări ale lui Werner Müller asupra religiilor aborigenilor nord-americani. O mențiune specială merită A. Friedrich; opera sa de pionierat în studierea religiilor primilor vînători a deschis calea unei întregi noi linii de cercetare.[39]

Între antropologii de limbă engleză care s-au ocupat de religie, trebuie să numim mai întîi pe Robert H. Lowie și Paul Radin, căci fiecare din ei a publicat cîte un tratat general despre religiile primitive.[40] Cartea lui Lowie este poate cea mai bună lucrare de care dispunem azi pe această temă. Este scrisă fără încrîncenare dogmatică și discută toate aspectele importante ale religiilor arhaice, luînd în considerare atît contextul psihologic și social, cît și stratificările istorice. Radin a scris într-un spirit mai personal, aproape polemic. El insistă asupra factorilor social-economici, precum și asupra a ceea ce el numește constituția neurotico-epiletoidă a șamanilor și a întemeietorilor religioși. Din impozanta listă de scrieri ale lui Franz Boas, să citām aici ultimele lui monografii despre religia și mitologia triburilor

---

39 H. Baumann, *Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythos afrikanischer Völker* (Berlin, 1936); W.E. Mühlmann, *Arioi und Mamaia* (Wiesbaden, 1955); Werner Müller, *Die Religionen der Waldindianer Nordamerikas* (Berlin, 1956); Adolf Friedrich, „Die Forschung über das frühzeitliche Jägertum" *Paideuma*, 2 (1941).

40 R.H. Lowie, *Primitive Religion* (New York, 1924); Paul Radin, *Primitive Religion* (New York, 1937).

kwakiutl, Alfred L. Kroeber, Franz G. Speck, Edwin M. Loeb și alți etnologi americani au dat studii elaborate asupra vieții religioase a diferitelor triburi, dar nici una scrisă din perspectiva religiilor comparate și a istoriei religiilor. Excepție fac unele lucrări ale lui Robert Redfield și Clyde Kluckhohn, precum și *Patterns of Culture* de Ruth Benedict.[41]

În Anglia, după moartea lui Frazer, nici un antropolog n-a mai încercat să acopere toate sectoarele religiei primitive. B. Malinowski s-a concentrat asupra populațiilor din Insulele Trobriand; funcționalismul abordării sale se întemeiază pe date din această parte a lumii. În cartea sa *Taboo* (Frazer Lecture, 1939), A.R. Radcliffe-Brown a adus o ingenioasă contribuție la înțelegerea credințelor primitive. Monografiile lui E.E. Evans-Pritchard *(Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande,* 1937 și *Nuer Religion,* 1956), precum și *The Work of the Gods in Tikopia* (1940) de Raymond Firth, *Lugbara Religion* (1960) de J. Middleton și *The Religion of the Dinka* (1961) de G. Lienhardt ilustrează orientarea actuală a antropologiei sociale britanice către problemele religiei primitive. Era lui Tylor, Frazer și Marett pare să se fi încheiat; antropologia nu mai este considerată cheia unor „mari și decisive probleme" cum sînt originea si dezvoltarea religiei. Este, de altfel, și concluzia unei recente cărți a lui

[41] Pentru o trecere în revistă a studiilor istorico-religioase in Statele Unite, vezi J.M. Kitagawa, „The History of Religions in America", în *The History of Religions: Essays in Methodology,* ed. M. Eliade și J.M. Kitagawa (Chicago, 1959), pp. 1-30. Vezi și Clifford Geertz, „Religion as a Cultural System", în *Anthropological Approaches to the Study of Religion,* ed. Michael Banton (Londra, 1966).

E.E. Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion* (1965).

Pettazzoni și *allgemeine Religionswissenschaft*

La începutul acestui capitol am menționat monografia lui Raffaele Pettazzoni privind religia primitivă în Sardinia, nu atît pentru valoarea operei, cît pentru importanța ulterioară a autorului. Pettazzoni a fost unul din rarii istorici ai religiilor care au luat serios în considerare dimensiunile disciplinei sale. În fapt, el a căutat să acopere întreaga arie a *Religionswissenschaft*, adică a studiului integral al religiilor.[42] El se considera un istoric al religiilor, înțelegînd prin aceasta că demersul și metoda sa nu erau acelea ale unui sociolog sau psiholog al religiilor. Dar el voia să fie un istoric al *religiilor*, și nu specialistul unui singur domeniu. Aceasta este o distincție importantă. Numeroși savanți excelenți se consideră de asemeni „istorici ai religiilor" doar pentru că acceptă metoda și presupozițiile metodei istorice. Ei sînt, însă, experți doar într-o singură religie, și uneori doar într-o singură perioadă sau într-un singur aspect al acestei religii. Desigur, ei au lucrări de mare valoare, indispensabile cu adevărat, pentru întemeierea unei *allgemeine Religionswissenschaft*. Să ne amintim, doar, de pildă, tratatele lui O. Kern și Walter Otto despre religia greacă, ale lui L. Massignon și H. Corbin despre islam, ale lui H. Oldenburg, H. Zimmer și H. von Glasenapp despre religiile indiene. Tot

[42] O bibliografie a lucrărilor lui R. Pettazzoni a publicat Mario Gandini în *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 31 (1961): 3–31.

astfel putem spune despre monumentala lucrare a lui Paul Mus, *Barabudur*, și la fel despre fabuloasele *Tibetan Painted Scrolls* de Giuseppe Tucci sau despre cele douăsprezece volume, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, ale lui Erwin Goodenough. Grație acestor lucrări putem realiza importanța acestui tip de cercetare istorică. Dar istoricul religiilor, în sensul larg al cuvîntului, nu se poate limita la un singur domeniu. El este obligat de însăși structura disciplinei sale să studieze cel puțin alte cîteva religii, astfel încît să fie capabil să le compare și, drept urmare, să le înțeleagă modalitățile de concepție, instituțiile și comportamentele religioase (i.e., mitul, ritualul, rugăciunile, magia, inițierile, Marii Zei etc.).

Din fericire, cîțiva din cei mai mari specialiști sînt în același timp competenți în multe alte domenii: Nathan Soederblom și G.F. Moore au publicat contribuții semnificative în domeniile lor (religii iraniene, iudaism), dar au devenit cunoscuți și ca „generaliști"; spiritul director al studiilor de istoria religiilor Greciei antice, M.P. Nilsson, a studiat și folclorul, precum și religiile primitive; marele germanist Jan de Vries s-a manifestat și ca o autoritate în religia celților, precum și în folclor și mitologie, în general; lucrările lui Franz Altheim merg de la istoria religiei romane și elenistice pînă la tradițiile iraniene, turce și central-asiatice; Georges Dumézil acoperă vastul domeniu al tuturor religiilor și mitologiilor indo-europene; W.F. Albright este specialist în religia israelită, dar a publicat contribuții importante cu privire la alte religii din Orientul Apropiat antic; în fine, Theodor H. Gaster este expert în folclor și în Orientul Apropiat antic. Și lista poate fi continuată.

Desigur, și alți savanți din generația lui Pettazzoni au urmărit același scop, anume acela de a acoperi în totalitate domeniul acelei *allgemeine Religionsgeschichte*. Îi putem menționa, în acest sens, pe Carl Clemen, E.O. James și G. van der Leeuw. Dar, în timp ce Clemen, deși extrem de erudit și riguros, nu depășea în general exegeza filologică, iar van der Leeuw se mulțumea adeseori doar cu o abordare de tip impresionist, Pettazzoni avea întotdeauna în vedere o interpretare istorico-religioasă, adică articula rezultatele diverselor domenii de investigație într-o perspectivă generală. Nu ezita să atace probleme centrale, deși extrem de vaste, cum ar fi originea monoteismului, Zeii Cerului, misterele, mărturisirea păcatelor, Zarathustra și religia iraniană, religia greacă etc. Cunoștințele sale erau vaste și precise; stilul său era clar, echilibrat, elegant. Educat sub influența penetrantă a istoricismului crocean, Pettazzoni considera religia drept un fenomen pur istoric.

El insista, pe bună dreptate, asupra istoricității oricărei creații religioase. „Civilizația greacă, scria el, nu a ieșit din neant. Există o «grécité» *atemporală*, care s-a manifestat în timpurile istorice. Înaintea tribunalului istoriei fiecare *phainomenon* este un *genomenon*."[43] În acest sens Pettazzoni sublinia necesitatea de a înțelege religia greacă din punct de vedere istoric, pentru ca să ne dezvoltăm propria noastră conștiință istorică. Nu poți să nu fii de acord cu ideea necesității imperioase de a înțelege din punct de vedere istoric oricare religie. Dar concentrarea exclusivă pe „originea" și devenirea unei forme

---

[43] R. Pettazzoni, *La Religion dans la Grèce antique, des origines à Alexandre* (Paris, 1953), pp. 18–19.

religioase – „orice *phainomenon* este un *genomenon*" – ar putea să reducă cercetarea *hermeneutică* la treapta de muncă pur istoriografică. Aceasta ar însemna, în ultimă instanță, că istoria religiei grecești ar deveni una din numeroasele ramuri ale erudiției clasice – la același nivel cu istoria, literatura, numismatica, epigrafia și arheologia civilizației antice grecești. Și pentru că același lucru s-ar petrece în toate domeniile de cercetare, istoria religiilor ar dispărea ca disciplină autonomă. Din fericire, Pettazzoni era pe deplin conștient de acest risc și, către sfîrșitul carierei sale, a accentuat puternic ideea complementarității „fenomenologiei" și „istoriei" (vezi, mai sus, p. 25, n. 8). De altfel, ca și în cazul lui Freud și Frazer, exemplul personal al lui Pettazzoni este mai important decît teoriile sale. Grație, în special lui, disciplina istoriei religiilor este înțeleasă într-un chip mai larg și mai complet, azi, în Italia, decît în multe alte țări europene. Colegii mai tineri și discipolii săi au reușit să mențină, cel puțin în parte, ceea ce se poate numi „tradiția Pettazzoni", altfel spus, interesul pentru problemele centrale ale istoriei religiilor și energia de a face din aceasta o disciplină actuală și semnificativă pentru cultura modernă.[44] Cu moartea lui Pettazzoni a dispărut ultimul dintre „enciclope-

[44] Dintre savanții italieni, vezi Uberto Pestalozza, *Religione mediterranea. Vechi e nuovi studi* (Milano, 1951) și *Nuovi saggi di religione mediterranea* (Florența, 1964); Momolina Marconi, *Riflessi mediterranei nella più antica religione laziale* (Messina–Milano, 1939); Angelo Brelich, *Gli Eroi greci. Un problema storico-religioso* (Roma, 1958); E. de Martino, *Morte e pianto rituale nel mondo antico* (Torino, 1958) și *La terra del rimorso* (Milano, 1961); V. Lanternari, *La Grande Festa* (Milano, 1951); Alessandro Bausani, *La Persia religiosa* (Milano, 1959); Ugo Bianchi, *Il Dualismo religioso* (Roma, 1958).

diștii" care au modelat o splendidă tradiție instaurată de Tylor și Lang și continuată de Frazer, Soederblom, Clemen, Mauss, Coomaraswamy și van der Leeuw.

„Myth and Ritual School"

O dezbatere extrem de animată s-a desfășurat în jurul metodologiei reprezentate de „Myth and Ritual School", sau a „pattern"-ismului. Colaboratorii britanici la cele două volume editate de S.H. Hooke, *Myth and Ritual* (1933) și *The Labyrinth* (1935), precum și savanții scandinavi S. Mowinckel, I. Engnell și G. Widengren au insistat puternic asupra elementelor comune religiilor și culturilor din Orientul Apropiat antic. Hooke, de exemplu, sublinia că regele, reprezentînd zeul, era centrul cultului și, ca atare, era responsabil de starea recoltei și de bogăția cetății. În seria de șase volume *King and Saviour* (1945–1955), G. Widengren mergea și mai departe: regele era răspunzător de bunăstarea întregului cosmos. Această concepție, considera Widengren, a dat naștere, mai tîrziu, ideologiei iraniene a mîntuitorului și mesianismului evreiesc. Dar cărțile publicate de savantul suedez nu se mărginesc la problemele „pattern"-ismului. Widengren este, de asemeni, autorul unei fenomenologii a religiei, al unei istorii a religiilor iraniene, precum și al unui mare număr de monografii tratînd aspecte diverse ale vieții religioase.[45]

[45] *Religionens värld*, ed a 2-a (Stockholm, 1953); *Hochgottglaube im alten Iran* (Uppsala, 1938); *Die Religionen Irans* (Stuttgart, 1965) etc.

„Pattern"-ismul a fost atacat din multe părți și, în special, de H. Frankfort.[46] Acest savant eminent a susținut că diferențele dintre formele luate în considerare sînt mai importante decît asemănările. El a atras, de pildă, atenția asupra faptului că, în Egipt, faraonul era socotit zeu sau devenea zeu, în timp ce în Mesopotamia regele era numai reprezentantul unui zeu. Dar, desigur, deosebirile ca și asemănările sînt la fel de importante ori de cîte ori avem de a face cu *culturi înrudite istoric*. Faptul că portugheza este diferită de franceză sau de română nu-l împiedică pe savantul filolog să le considere pe toate trei limbi romanice; genetic vorbind, toate trei descind dintr-o singură sursă, latina. Discuția pasionată care a avut loc pe tema acestei „Myth and Ritual School" revelează o anumită confuzie pe plan metodologic. Nu mă refer aici nici la marile exagerări ale anumitor autori scandinavi, nici la imprudențele lor filologice sau la distorsiunile lor istorice, ci la adevărata miză a discuției, și anume aceea de a ști dacă este legitim să compari între ele fenomene religioase din Orientul Apropiat antic, fenomene înrudite istoric și structural analoage. Or, într-adevăr, dacă există o regiune în care comparațiile pot fi corect aplicate, apoi aceasta este chiar Orientul Apropiat antic. Căci știm bine că agricultura, cultura neolitică rurală

[46] Cf. H. Frankfort, *The Problem of Similarity in Ancient Near Eastern Religions* (Frazer Lecture, 1951); și contribuțiile lu S.H. Hooke, „Myth and Ritual: Past and Present", în *Myth, Ritual and Kingship*, ed. S.H. Hooke (Oxford, 1958), pp. 1–21; și S.G.F. Brandon, „The Myth and Ritual Position Critically Considered", in *ibid.*, pp. 261–291. Vezi de asemeni Theodor H. Gaster, *Thespis: Ritual, Myth and Drama in the Ancient Near East* (New York, 1950, ed. revăzută 1961).

și, în cele din urmă, civilizația urbană, au început dintr-un centru situat în Orientul Apropiat, pentru ca să iradieze apoi în mai multe direcții.

Georges Dumézil și religiile indo-europene

O stînjeneală metodologică asemănătoare explică rezistența față de strălucitele studii ale lui Dumézil despre instituțiile religioase și mitologiile indo-europene.[47] I s-a obiectat, de pildă, că nu se pot compara concepțiile socio-religioase celtice sau italice cu concepțiile vedice sau iraniene, în pofida faptului că și în acest caz avem certitudinea unei tradiții culturale indo-europene comune, încă recognoscibilă dincolo de influențe exterioare, multiple și diverse.

Această rezistență – din fericire pe punctul de a fi depășită acum în multe țări – față de abordarea duméziliană a fost determinată de următoarele trei motive: 1) faptul că studiile de mitologii comparate indo-europene fuseseră iremediabil discreditate de improvizațiile lui Max Müller și ale

---

[47] Cea mai convenabilă introducere în opera lui Dumézil este *L'idéologie tripartie des Indo-Européens* (Bruxelles, 1958). O nouă ediție a celor trei volume *Jupiter, Mars, Quirinus* (Paris, 1941–1945) este în pregătire. O bibliografie a lui Dumézil s-a publicat în *Hommages à Georges Dumézil* (Bruxelles, 1960), p. XI–XXIII. Despre Dumézil, vezi M. Eliade, „La souveraineté et la religion indo-européenne", *Critique* (1949): 342–349, și „Pour une histoire générale des religions indo-européennes", *Annales*, 4 (1949): 183–191, Huguette Fugier, „*Quarante ans de recherches sur l'idéologie indo-europénne: la methode de M. Georges Dumézil*", *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 45 (1965): 358–374; C. Scott Littleton, *The New Comparative Mythology. An Anthropological Assessment of the Theories of Georges Dumézil* (Berkeley & Los Angeles, 1966).

urmașilor lui; 2) tendința, generală în primul sfert al secolului, de a interpreta viața culturală și spirituală a popoarelor proto-istorice în lumina a ceea ce se considera a fi caracteristica „primitivilor"; astfel, mitologia bine articulată și, mai ales, sistemul ideologic implicat de aceasta, atribuite de Dumézil primilor indo-europeni, păreau prea „profunde" pentru o societate proto-istorică; 3) convingerea specialiștilor în filologiile indo-europene că un singur savant nu poate stăpîni întreaga suprafață a studiilor indo-europene.[48] Toate aceste obiecții sînt rezultatul unor *malentendu*-uri: 1) Dumézil n-a utilizat metoda filologică, etimologică, a lui Max Müller, ci o metodă istorică; el a comparat fenomene socio-religioase istoric înrudite (anume, institutiile, mitologiile și teologiile unui număr anumit de popoare descinzînd din aceeași matrice etnică, lingvistică și culturală) și a demonstrat, în cele din urmă, că asemănările lasă să se întrevadă un *sistem* original și nu o supraviețuire întîmplătoare de elemente eterogene. 2) Cercetarea modernă a infirmat eroarea evoluționistă privind inabilitatea „primitivilor" de a gîndi rațional și „sistematic"; pe lîngă aceasta, cultura proto-indo-europeană, departe de a fi „primitivă", era deja îmbogățită de influențe continue, deși indirecte, din partea civilizațiilor superioare, urbane, mai dezvoltate,

[48] Probabil că scepticismul a fost stîrnit de reconstituirile sistematice ale lui Dumézil, mai degrabă decît de prodigioasa sa erudiție. Într-adevăr, alți savanți contemporani de o fantastică erudiție, precum B. Laufer și Paul Pelliot, au fost acceptați cu respect de mediile academice; dar acești savanți nu au fost ispitiți să depășească erudiția filologică și istoriografică.

din Orientul Apropiat antic. 3) „Imposibilitatea“ ca un singur om să stăpînească atîtea filologii este un fals postulat; el se întemeiază pe experienţa personală sau pe informaţia statistică, dar nu este, în ultimă instanţă, relevant; singurul argument convingător ar fi acela de a demonstra că interpretarea dată de Dumézil unui text sanscrit, să zicem, sau celtic, sau caucazian, ar trăda cunoaşterea inadecvată a limbii în chestiune.

Într-o serie impresionantă de cărţi şi monografii apărute între 1940 şi 1960, Georges Dumézil a investigat ceea ce el a numit concepţia indo-iraniană tripartită a societăţii, adică împărţirea societăţii în trei zone suprapuse, corespunzînd unui număr de trei funcţii: suveranitatea, forţa războinică, bogăţia. După el, fiecare funcţie se află în responsabilitatea unei categorii socio-politice (regi, războinici, producătorii de hrană) şi este direct legată de un tip specific de divinitate (de pildă, în Roma antică, Jupiter, Marte, Quirinus). Prima funcţie se divide în două roluri sau aspecte complementare, suveranitatea magică şi suveranitatea juridică, reprezentate în India vedică prin Varuṇa şi Mitra. Această configuraţie ideologică fundamentală a proto-indo-europenilor a fost diferit dezvoltată şi reinterpretată de fiecare din popoarele indo-europene în cursul istoriei. De pildă, Dumézil a demonstrat convingător că geniul indian a elaborat schema originală în termeni cosmologici, în timp ce romanii au „istoricizat“ datele mitologice, astfel încît cea mai veche – şi singura autentică – mitologie romană trebuie descifrată în personajele şi evenimentele „istorice“ descrise de Tit-Liviu în prima carte a *Istoriilor* sale.

Dumézil și-a dus la capăt studiul său aprofundat al ideologiei tripartite printr-un anumit număr de monografii despre ritualurile indo-europene și despre zeițele vedice și latine ca și, mai recent (1966), printr-un voluminos tom despre religia romană.[49] Specialiștii acceptă și utilizează tot mai mult metoda și rezultatele lui Dumézil. Dincolo de importanța operei lui – și, pentru moment, ea este singura contribuție nouă și semnificativă la înțelegerea religiilor indo-europene – *exemplul* lui Dumézil este capital pentru disciplina istoriei religiilor. El a arătat cum poate fi completată minuțioasa analiză filologică și istorică a textelor cu sugestii luate din sociologie și filozofie. El a demonstrat de asemenea că numai descifrînd sistemul ideologic fundamental ce întemeiază instituțiile sociale și religioase pot fi înțelese corect o figură divină, un mit sau un ritual.

Van der Leeuw și fenomenologia religiilor

Numele lui Gerardus van der Leeuw este în mod curent legat de fenomenologia religiilor. El a scris, e drept, primul tratat important în chestiune, dar, ca și în cazul lui Rudolf Otto, multilateralitatea operei sale nu permite o clasificare strictă. Deși a studiat, în tinerețe, limbile orientale și și-a luat doctoratul cu o teză despre religia egipteană, van der Leeuw a publicat după aceea două cărți excelente despre religia primitivă și nenumărate articole și monografii despre diverse alte religii,

[49] *Rituels indo-européens à Rome* (Paris, 1954); *Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-Européens* (Paris, 1955); *Déesses latines et mythes védiques* (Bruxelles, 1956); *La Religion romaine archaïque* (Paris, 1966).

despre problema monoteismului primordial și pe probleme de psihologia religiei. În plus, el a fost poet, muzician, om al bisericii și autor al unei importante lucrări pe problema sacrului în artă.[50] Însă; neostoita sa curiozitate și preocupările sale multiple nu aveau să-i servească, finalmente, opera. Van der Leeuw era de asemeni un scriitor foarte înzestrat; el scria minunat și stilul său avea o claritate de cristal. Cărțile lui sînt ușor de înțeles; ele nu necesită comentarii elaborate. Într-o epocă în care stilul sec, dificil și enigmatic a devenit aproape o modă în cercurile filozofice, limpezimea și calitățile artistice riscă să fie confundate cu superficialitatea, diletantismul sau absența unei gîndiri originale.

În cartea sa *Phänomenologie der Religion* (1933)[51] găsim puține referințe la Husserl, în schimb putem afla un număr important de referințe la Jaspers, Dilthey și Spranger. Van der Leeuw a fost puternic influențat de rezultatele dobîndite de *Gestaltpsychologie* și *Strukturpsychologie*.[52] El a rămas însă fenomenolog în măsura în care, în descrierile sale, a respectat

---

[50] Publicată recent în traducere engleză sub titlul *Sacred and Profane Beauty* (New York, 1963).

[51] Tradusă sub titlul *Religion in Essence and Manifestation* (Londra, 1938) și retipărită (New York, 1963) cu adaosurile celei de-a doua ediții germane.

[52] Vezi Fokke Sierksma, *Phaenomenologie der Religie en Complexe Psychologie* (Assen, Olanda, 1951; inițial, teză de doctorat prezentată la Universitatea din Groningen în decembrie 1950). Nu mai puțin importante pentru fenomenologia religiei sînt lucrările lui Friedrich Heiler, în special monografia, devenită clasică, *Das Gebet* („Rugăciunea"), (München, 1918) și cartea recentă, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion* (Stuttgart, 1961). Alte contribuții fenomenologice au fost prezentate de G. Mensching, W. Berde Kristensen și C.J. Bleeker. Vezi și Eva Hirschmann, *Phänomenologie der Religion* (Würzburg și Anmuhle, 1940).

datele religioase și intenționalitatea lor specifică. El a subliniat ireductibilitatea reprezentărilor religioase la simple funcții sociale, psihologice sau raționale și a respins acele prejudecăți naturaliste care încearcă să explice religia prin altceva decît prin ea însăși. Pentru van der Leeuw, sarcina principală a fenomenologiei religiei este de a revela structurile lăuntrice ale fenomenelor religioase. El socotea, eronat, că putea să reducă totalitatea fenomenelor religioase la trei structuri fundamentale *(Grundstrukturen):* dinamism, animism și deism. Însă, van der Leeuw nu era interesat de *istoria* structurilor religioase. Aici rezidă cea mai serioasă insuficiență a demersului său, deoarece și cele mai elevate expresii religioase (extaza mistică, de exemplu) se înfățișează prin intermediul unor structuri și expresii culturale istoric condiționate (vezi, mai jos, p. 86). De fapt, van der Leeuw nu a încercat să elaboreze o morfologie religioasă sau o fenomenologie genetică a religiei. Dar, repet, asemenea lacune nu micșorează întru nimic însemnătatea operei lui. Deși însuși geniul său versatil nu i-a permis să pună la punct și să sistematizeze o nouă hermeneutică a religiei, el a fost un pionier entuziast al acesteia.

„Fenomenologi" și „istoriciști"

Interesul crescînd pentru fenomenologia religiilor a determinat o anumită tensiune printre savanții care și-au ales drept obiect de studiu *Religionswissenschaft*. Diversele școli istorice și istoriciste au reacționat aprig împotriva pretenției fenomenologilor că pot să sesizeze *esența* și *structura* feno-

menelor religioase. Pentru istoriciști, religia este un fapt exclusiv istoric, fără o semnificație sau valoare transistorică, și a căuta „esențe" înseamnă, după ei, a recădea în vechea eroare platoniciană. (Istoriciștii îl ignoră, evident, pe Husserl).

Am făcut deja aluzie la ireductibilitatea acestei tensiuni dintre „fenomenologi" și istorici sau „istoriciști" (p. 24). Pe de altă parte, sînt semne că mulți savanți caută azi o perspectivă mai vastă în care cele două atitudini ar putea fi integrate. Pentru moment, diversele abordări metodologice și presupoziții teoretice își demonstrează validitatea sau utilitatea, în special prin progresele pe care le aduc. Putem sau nu putem fi de acord cu convingerea personală a lui Ananda Coomaraswamy privind *philosophia perennis* și „tradiția" universală, primordială, care inspiră, după el, toate culturile premoderne; ceea ce contează, în cele din urmă, este lumina neașteptată proiectată de Coomaraswamy asupra creației religioase vedice și budiste. Tot așa, putem să nu împărtășim „anti-istoricismul" lui Henry Corbin, dar nu se poate nega că, grație acestei concepții, Corbin a reușit să reveleze o dimensiune semnificativă a filozofiei mistice islamice, dimensiune aproape ignorată de savanții occidentali.

În ultimă analiză, opera unui autor este judecată după contribuția sa la înțelegerea unui tip specific de creație religioasă. Numai în măsura în care reușește, prin hermeneutică, să-și transfigureze datele în mesaje spirituale, își va îndeplini istoricul religiilor rolul său în cultura contemporană. Din nefericire, nu întotdeauna așa stau lucrurile, din pricini și cu consecințe pe care le vom discuta în capitolul 4.

3

În căutarea „originilor" religiei

O revelație primordială

„Numai detaliile contează" *(Il n'y a que les détails qui comptent)*, spune un proverb francez. Nu voi pretinde că proverbul este aplicabil în toate cazurile, dar sînt momente în istoria culturii cînd detaliile sînt surprinzător de revelatoare. Să considerăm, de pildă, începuturile umanismului italian, la Florența. Se știe, îndeobște, că Marsilio Ficino a întemeiat Academia Platoniciană și a tradus în latină *Dialogurile* lui Platon, precum și cîteva lucrări și comentarii neoplatoniciene. Există, însă, un detaliu care scapă de obicei atenției noastre: Cosimo de Medici i-a încredințat lui Ficino traducerea manuscriselor lui Platon și Plotin, manuscrise pe care dregătorul le colecționa de multă vreme. Însă, în jurul anului 1460, Cosimo a achiziționat manuscrisul care avea să se numească, mai tîrziu, *Corpus hermeticum* și i-a cerut lui Ficino să-l traducă neîntîrziat în latină. La vremea aceea, Ficino nu începuse încă traducerea la Platon; el a pus totuși la o parte *Dialogurile* și s-a așternut în grabă la traducerea

---

Capitolul de față este o versiune revăzută și dezvoltată a unui articol publicat prima dată în *History of Religions*, 4 (1964): 154–169. (©1964 by the University of Chicago).

lui *Poimandres* și a altor tratate hermetice, astfel încît și-a terminat în cîteva luni treaba. În 1463, cu numai un an înaintea morții lui Cosimo, aceste traduceri erau încheiate. *Corpus hermeticum* a fost așadar primul text grecesc tradus și publicat de Marsilio Ficino. Abia după aceea, Ficino a început să se ocupe de traducerea lui Platon.[1]

Acest amănunt este important. El aruncă lumină asupra unui aspect al Renașterii italiene ignorat sau cel puțin neglijat de istorici, cu numai o generație în urmă. Cosimo și Ficino au fost fascinați de descoperirea unei revelații primordiale, aceea descoperită în textele hermetice. Ei n-aveau, bineînțeles, nici un motiv să pună la îndoială ideea că acest *Corpus hermeticum* aparține egipteanului Hermes și conține cea mai veche revelație, care l-a precedat pe Moise și i-a inspirat și pe Pitagora și pe Platon și pe magii persani.

Deși exalta sacralitatea și veracitatea textelor hermetice, Ficino nu se suspecta – și nu putea să se suspecteze – că nu ar fi un bun creștin. Încă în secolul al doilea, apologetul creștin Lactanțiu îl considera pe Hermes Trismegistul un înțelept inspirat de Dumnezeu și considera că unele profeții hermetice se împliniseră o dată cu nașterea lui Iisus Hristos. Marsilio Ficino reafirma această armonie între hermetism și magia hermetică, pe de o parte, și creștinism, pe de alta. Nu mai puțin sincer era și Pico della Mirandola, cînd considera că *Magia* și *Cabbala* confirmau dumnezeirea lui Hristos. Papa Alexan-

[1] Frances A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* (Chicago, 1964).

dru al VI-lea a pus să i se picteze la Vatican o frescă înțesată de imagini și simboluri egiptene, adică hermetice! Acest fapt nu era cerut de rațiuni estetice sau ornamentale, ci ținea mai degrabă de voința lui Alexandru al VI-lea de a-și marca protecția sa față de mult prețuita tradiție ocultă egipteană.

Un interes atît de extravagant pentru hermetism este profund semnificativ. El revelează aspirația omului Renașterii către o „revelație primordială" care să poată include nu numai pe Moise și *Cabbala*, ci și pe Platon, și, mai ales, misterioasele religii ale Egiptului și Persiei antice. El dezvăluie în același timp profunda insatisfacție lăsată de teologia Evului Mediu și de concepțiile medievale despre om și univers, reacția împotriva a ceea ce s-ar putea numi un creștinism „provincial", altfel spus, pur *occidental*, precum și aspirația către o religie universalistă, transistorică, „mitică". Timp de aproape două secole, Egiptul și hermetismul – adică magia egipteană – au obsedat pe mulți teologi și filozofi, credincioși, necredincioși sau cripto-ateiști. Dacă Giordano Bruno a salutat cu atîta entuziasm descoperirile lui Copernic, aceasta se datora faptului că pentru el heliocentrismul avea o profundă semnificație religioasă și magică. Pe cînd era în Anglia, Giordano Bruno profețise reîntoarcerea iminentă a religiei magice a Egiptului antic, așa cum era aceasta descrisă în *Asclepius*. Bruno se simțea superior lui Copernic, căci în timp ce acesta își înțelegea propria teorie doar ca matematician, Bruno putea interpreta diagrama coperniciană ca pe o hieroglifă a misterelor divine.

S-ar putea realiza un studiu fascinant retrasînd istoria acestui mit religios și cultural al „revelației hermetice primordiale" pînă la distrugerea sa în anul 1614 de eruditul helenist Isaac Casaubon. O istorie detailată a acestui mit premodern ne-ar îndepărta prea tare de subiectul nostru. Este destul să spunem că Isaac Casaubon a demonstrat, pe baze pur filologice, că, departe de a reprezenta o „revelație primordială". *Corpus hermeticum* este o culegere de texte déstul de tîrzii – nu anterioare secolelor al II-lea sau al III-lea ale erei noastre – reflectînd sincretismul helenistico-crestin.

Creșterea și descreșterea acestei credințe extravagante într-o revelatie primordială transmisă prin scris în cîteva tratate sînt simptomatice. Se poate chiar spune că ele anticipează ceea ce se va produce în următoarele trei secole. În fapt, căutarea unei revelații pre-mozaice a prefigurat și, mai tîrziu, a însoțit seria de crize care a zguduit creștinătatea apuseană și, în cele din urmă, a făcut loc ideologiilor naturaliste și pozitiviste din secolul al XIX-lea. Interesul intens și continuu față de „egipțianism" și alte „mistere orientale" n-a încurajat, în timpul Renașterii, dezvoltarea a ceea ce se cheamă azi istoria comparată a religiilor. Dimpotrivă, urmarea directă a atenției lui Ficino, Pico, Bruno și Campanella față de tezaurul hermetic a fost dezvoltarea filozofiilor naturaliste și triumful științelor matematice și fizice. În perspectiva acestor noi filozofii și științe, creștinismul nu era singura religie revelată – dacă mai era considerat o religie „revelată". În cele din urmă, în secolul al XIX-lea, creștinismul, precum și toate religiile cunoscute au ajuns să fie socotite nu numai lipsite de temei, dar chiar periculoase

din punct de vedere cultural, pentru că împiedicau progresul științei. Era aproape un consens în intelighenția epocii convingerea că filozofii au dovedit imposibilitatea demonstrării existenței lui Dumnezeu; în plus, se pretindea că științele demonstraseră că omul este alcătuit numai din materie, și deci nu există ceva ce s-ar putea numi „suflet", adică o entitate spirituală independentă de corp și supraviețuind acestuia.

Începuturile istoriei comparate a religiilor

Este însă demn de atenție faptul că începuturile istoriei comparate a religiilor se ivesc către mijlocul secolului al XIX-lea, în plin avînt al propagandei pozitiviste și materialiste. Auguste Comte a publicat *Catéchisme positiviste* în 1852 și *Système de politique positive* între 1855 și 1858. În 1855, Ludwig Buchner a publicat cartea sa *Kraft und Stoffe*. El încerca să demonstreze că Natura este lipsită de finalitate, că viața e produsă prin generație spontanee și că sufletul și spiritul sînt funcțiuni organice. În plus, Buchner afirma că spiritul este rezultanta tuturor forțelor reunite în creier și că acea realitate ce o numim suflet sau spirit este foarte probabil efectul „electricității nervoase". În anul următor, 1856, Max Müller a publicat *Essays in Comparative Mythology*, care poate fi socotită prima carte importantă în domeniul religiilor comparate. Peste trei ani, a apărut *Origin of Species* a lui Darwin, iar în 1826, Herbert Spencer a publicat cartea *First Principles*. În aceasta, Spencer încerca să explice evoluția universului printr-o schimbare misterioasă în starea materiei primordiale, de la

starea de omogenitate nedeterminată la o eterogenitate determinată.

Aceste descoperiri, ipoteze și teorii noi care pasionau lumea savanților au devenit îndată foarte populare. *Natürliche Schöpfungsgeschichte*, cartea lui Ernst Haeckel, a devenit un *best-seller* al epocii. Publicată în 1868, ea a beneficiat pînă la sfîrșitul secolului de peste douăzeci de ediții și a fost tradusă în vreo douăsprezece limbi. Haeckel nu era, trebuie s-o spunem, nici un filozof competent, nici un gînditor original. El se inspira din Darwin și socotea că teoria evoluționistă este calea regală către o concepție mecanicistă a naturii. În opinia lui Haeckel, teoria evoluționistă făcea desuete explicațiile teologice și teleologice și, totodată, permitea să se înțeleagă lesne originea organismelor exclusiv printr-o teorie a cauzelor naturale.

În timp ce cartea lui Haeckel se reedita și se traducea cu furie, iar Herbert Spencer își elabora *System of Synthetic Philosophy*, (1860–1896), noua disciplină care era „istoria religiilor" făcea rapide progrese. În ale sale *Lectures on the Science of Language* (seria a 2-a, 1864), Max Müller și-a prezentat teoria sa privind mitologia solară la arieni – teorie bazată pe credința lui potrivit căreia miturile au luat naștere dintr-o „boală a limbajului". În 1871, Edward Burnett Tylor și-a publicat lucrarea *Primitive Culture*, strălucită tentativă de reconstituire a originii și evoluției experiențelor și credințelor religioase. Tylor identifica primul stadiu al religiei în ceea ce el a numit animism: credința potrivit căreia Natura este animată, adică are un suflet. Din animism a evoluat politeismul, iar politeismul a făcut loc, în cele din urmă, monoteismului.

Nu intenționez să amintesc toate datele importante care au marcat istoria studiului științific al religiilor în a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Dar să ne oprim un moment și să examinăm semnificația acestei sincronicități între ideologiile materialiste, pe de o parte, și interesul crescînd pentru formele orientale și arhaice ale religiei, pe de alta. Căutarea neliniștită a originilor Vieții și Spiritului, fascinația pentru „misterele Naturii", nevoia de a pătrunde și descifra structurile interioare ale Materiei – toate aceste aspirații și pulsiuni denotă un fel de nostalgie, am putea spune, a primordialului, a matricii universale, originare. Materia, Substanța reprezintă *originea absolută*, începutul a toate: Cosmos, Viață, Spirit. Se constată o dorință irezistibilă de a străpunge adînc timpul și spațiul, de a atinge limitele și începuturile Universului vizibil și, în special, de a descoperi temeiul ultim al Substanței și starea germinală a materiei vii.[2]

---

[2] Să adăugăm că preocuparea pentru *orgininea absolută*, începutul tuturor lucrurilor, este o caracteristică a ceea ce poate fi numit drept mentalitate arhaică. Așa cum am relevat în multe din lucrările noastre anterioare, mitul cosmogonic joacă un rol central în religiile arhaice, în special pentru faptul că: povestind cum a apărut lumea, mitul revelează modul cum *realitatea* („Ființa" însăși) a căpătat existență. (Vezi Eliade, *Myth and Reality* [New York, 1963]; vezi de asemeni cap. 5, mai jos);]ed. fr. *Aspects du mythe*, Paris, 1963; ed. rom. *Aspecte ale mitului*, Univers, București, 1978, *N.t.]*. Primele cosmogonii și cosmologii sistematice erau, într-un anume sens, „ontogenii" (vezi *Myth and Reality*, pp. 111 ș. urm.). Într-un anumit sens nu există continuitate între mentalitatea arhaică și ideologiile științifice din secolul al XIX-lea. Și Freud folosește noțiunea de „început absolut", dar în felul său, pentru ceea ce el crede a fi specificitatea condiției umane. La el, însă, „primordialul" își pierde dimensiunea cosmică și este redus la un *„primordium* personal", adică la vîrsta primei copilării (vezi *ibid.*, pp. 77 ș. urm.; vezi și mai jos, pp. 84–85).

Dintr-un anumit punct de vedere, a spune că sufletul omenesc este, în cele din urmă, un produs al materiei, nu este în chip necesar o afirmaţie umilitoare. E adevărat, din această perspectivă, sufletul omului nu mai este considerat o creaţie dumnezeiască; dar dacă se ia în consideraţie ideea că nu există Dumnezeu, este destul de consolator să se descopere că sufletul este rezultatul unei extrem de lungi şi complicate evoluţii şi că el îşi are începutul în cea mai veche realitate cosmică: materia fizico-chimică. Pentru savanţi şi *intelighenţia* lumii ştiinţifice din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, materia nu numai că rezolva toate problemele, dar, în acelaşi timp, reducea viitorul omenirii la un progres neîntrerupt, nondramatic, şi destul de obositor. Graţie ştiinţei, omul va ajunge să cunoască tot mai bine materia şi să o stăpînească tot mai mult. Acest progres spre perfecţiune este fără capăt. Din această încredere entuziastă în ştiinţă, în educaţia ştiinţifică, în industrie, se va putea degaja un soi de optimism religios, mesianic; omul va fi, în cele din urmă, liber, fericit, bogat si puternic.

Materialism, spiritism, teozofie

Optimismul se acorda perfect cu materialismul, pozitivismul şi credinţa într-o evoluţie nelimitată. Acest lucru este evident nu numai în *L'Avenir de la science*, lucrare a lui Ernest Renan de la jumătatea secolului al XIX-lea, ci şi în cîteva mişcări parareligioase importante din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, în aşa numitul spiritism (sau spiritualism), de pildă. Mişcarea a început în 1848 la Hydesville, New York. Membri ai familiei

Fox au auzit o serie de lovituri misterioase care păreau să aibă o cauză inteligentă.

> „Una dintre fiice a sugerat un cod: trei lovituri pentru *da*, una pentru *nu*, două pentru *îndoielnic* și așa s-a stabilit comunicarea cu ceea ce se pretindea a fi un «spirit». Cele trei surori Fox au devenit primii «mediumi», și practica așezatului în «cerc» (obiceiul de a face *séances*) în vederea comunicării cu «spiritele», care răspundeau prin ciocănituri, clătinări ale mesei, sau alte semnale, s-a răspîndit rapid în întreaga lume."[3]

Fenomenele spirituale sînt cunoscute din vechi timpuri și au fost interpretate în mod diferit în diversele culturi și religii. Elementul de noutate, important, al spiritismului este însă concepția sa materialistă. Înainte de toate, acum există „probe pozitive" ale existenței sufletului, sau mai degrabă ale existenței post-mortem a sufletului: ciocănituri, aplecări ale mesei și ceva mai tîrziu așa-zisele materializări. Problema supraviețuirii și nemuririi sufletului obsedase lumea occidentală încă din vremea lui Pitagora, Empedocle și Platon, dar ea constituia o problemă filozofică sau teologică. În schimb, în secolul al XIX-lea, în plină epocă științifică și pozitivistă, nemurirea sufletului era legată de succesul unei experiențe: pentru a demonstra științific această nemurire, trebuiau aduse dovezi „reale", adică fizice. Ca urmare, s-au pus la punct laboratoare și accesorii complicate spre a se studia evidența nemuririi sufletului. Se poate recunoaște optimismul pozitivist în aproape toate cercetările parapsihologice; există întot-

[3] F.C.S. Schiller, „Spiritism", *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings (New York, 1921), vol. 11, p. 806.

deauna speranța că postexistența sufletului va putea fi într-o zi demonstrată.

Nu mai puțin optimistă și pozitivistă era și cealaltă mare mișcare parareligioasă, Theosophical Society, întemeiată la New York, în noiembrie 1875, de Helena Petrovna Blavatsky. În *Isis Unveiled* (1877) și în celelalte voluminoase scrieri ale ei, această aventurieră fascinantă și talentată a oferit lumii moderne o revelație ocultistă în termeni pe care epoca sa îi putea înțelege. Lumea modernă credea în evoluție, așadar în progresul infinit. Helena Blavatsky a prezentat o teorie a evoluției spirituale infinite prin metempsihoză și inițiere progresivă. Ea afirma că în timpul presupusei sale șederi în Tibet a primit revelația primordială, adică asiatică și chiar supraterestră. Dar trebuie numaidecît să remarcăm că, dacă un lucru caracterizează tradițiile orientale, apoi acesta este tocmai o viziune antievoluționistă asupra vieții spirituale. În plus, Mme Blavatsky credea în necesitatea de a aduce „dovezi" pozitive, materiale, în sprijinul doctrinei teosofice și ea „materializa" regulat mesaje de la misterioșii ei Mahatma tibetani. Deși scrise în engleză și pe hîrtie obișnuită, aceste mesaje aveau totuși prestigiul unui fapt solid, material și au avut menirea să convingă un mare număr de persoane aparent inteligente de autenticitatea doctrinei secrete a Helenei Blavatsky. Era vorba, desigur, de o doctrină secretă optimistă, convenabil revelată pentru o societate spiritualmente optimistă: n-aveai decît să citești cele două volume din *Isis Unveiled* și să devii membru al unui grup teosofic ca să fii inițiat treptat în cele mai adînci mistere ale Universului

și ale propriului tău suflet, nemuritor și transmigrant. În cele din urmă aflai că progresul este fără sfîrșit și că nu numai tu, ci întreaga umanitate va atinge într-o bună zi desăvîrșirea.

Nu trebuie să zîmbim auzind de toate aceste afirmații fantastice. Mișcarea spiritistă, precum și Societatea Teosofică exprimă același *Zeitgeist* ca și ideologiile pozitiviste. Cititorii cărților *Origin of Species*, *Kraft und Stoffe*, *Essays in Comparative Mythology* și *Isis Unveiled* nu erau aceiași, dar toți aveau ceva în comun: erau nemulțumiți de creștinism și un anumit număr dintre ei nu erau nici măcar „credincioși". Sincopa creștinismului istoric produsese un adevărat vid în *inteligheнția* și acest vid îi impulsiona pe unii să încerce să atingă sursa materiei creatoare, iar pe alții să comunice cu spiritele sau cu invizibili Mahatma. În acest context cultural, noua disciplină care era istoria religiilor s-a dezvoltat rapid și, bineînțeles, a urmat *pattern*-ul următor: un mod pozitivist de abordare a faptelor, precum și încercarea de căutare a începuturilor, a înseși originilor religiei.

Obsesia originilor

În epocă, întreaga istoriografie occidentală era obsedată de căutarea *originilor*. „Origine și dezvoltare" a ceva a devenit aproape un clișeu. Mari savanți au scris despre originea limbajului, a societăților umane, a artei, a instituțiilor, a rasei indo-ariene etc. Atingem aici o problemă pasionantă, deși complexă, dar pe care n-am putea-o discuta fără să ne îndepărtăm prea mult de subiectul nostru. E de ajuns să spunem că

această căutare a originilor instituțiilor umane și ale creațiilor culturale prelungește și completează căutarea originii speciilor de către naturalist, visul biologului de a surprinde originea vieții, efortul geologului și al astronomului de a înțelege originea Pămîntului și a Universului. Din punct de vedere psihologic, se poate descifra aici aceeași nostalgie a „primordialului", a „originarului".

Max Müller credea că Rig Veda reflectă o fază primordială a religiei ariene și, prin urmare, unul din stadiile cele mai arhaice ale credințelor religioase și ale creațiilor mitologice. Dar încă din 1870, sanscritistul francez Abel Bergaigne a demonstrat că imnurile vedice, departe de a fi expresii spontane și naive ale unei religii naturiste, erau produsul unei clase de preoți ritualiști, extrem de erudiți și rafinați. Și, încă o dată, încrederea exaltantă în identificarea unei forme primordiale a religiei a fost spulberată de o exactă și meticuloasă analiză filologică.

Discuția savantă în problema Vedelor n-a fost decît unul din episoadele din lunga și dramatica bătălie de identificare a „originii religiei". Andrew Lang, autor strălucit și plin de erudiție, a contribuit decisiv la demolarea reconstituirilor mitologice ale lui Max Müller. Două din lucrările sale de cel mai mare succes, *Custom and Myth* (1883) și *Modern Mythology* (1897), s-au dezvoltat pornind de la cîteva articole în care discredita ideile lui Max Müller, sprijinindu-se pe teoriile lui E.B. Tylor. Dar, în 1898, la un an după apariția cărții *Modern Mythology*, Andrew Lang a publicat o nouă carte, *The Making of Religion*, în care el respingea ideea lui Tylor potrivit căreia originea religiei s-ar afla în animism. Lang își întemeia

argumentarea pe existența credinței în Marii Zei la unele populații foarte primitive, cum sînt australienii și andamanezii. Tylor pretindea că o asemenea credință nu putea fi originară; el susținea că ideea de Dumnezeu s-a dezvoltat din credința în spiritele naturii și din cultul spiritelor strămoșilor. Însă, Andrew Lang n-a găsit, nici la australieni și nici la andamanezi, cultul strămoșilor și nici culte ale naturii.

Această afirmație neașteptată și antievoluționistă, potrivit căreia un Mare Zeu se plasa nu la sfîrșitul unei istorii religioase, ci la începutul ei, n-a impresionat prea mult mediile savante din epocă. Este drept că Andrew Lang nu-și stăpînea temeinic datele documentare și că, după o discuție științifică cu Hartland, el a fost silit să abandoneze unele elemente ale tezei sale inițiale. Pe lîngă aceasta, el avea păcatul de a fi un excelent scriitor, cu talente multiple, autor, între altele, al unui volum de poezie. Iar talentul literar stîrnește, se știe, suspiciunea savanților.

Totuși, concepția lui Andrew Lang despre Marii Zei este semnificativă din alte pricini. În ultimii ani ai secolului al XIX-lea și la începutul secolului al XX-lea, animismul a încetat de a mai fi considerat primul stadiu al religiei. Două noi teorii sînt lansate în această perioadă. Ele ar putea fi numite preanimiste, căci amîndouă pretindeau că au identificat un stadiu al religiei mai arhaic decît acela descris de animism. Prima teorie este aceea a lui Andrew Lang, care postula la începutul religiei credința într-un Mare Zeu. Deși aproape ignorată în Anglia, această ipoteză, corectată și completată, a fost mai tîrziu acceptată de Graebner și de cîțiva savanți europeni. Din păcate, unul

din cei mai erudiți etnologi contemporani, Wilhelm Schmidt, a elaborat ipoteza credinței primitive în Marii Zei pînă la a o transforma într-o teorie rigidă a monoteismului primordial *(Urmonotheismus).* Am spus din păcate pentru că, deși un cercetător extrem de competent, Schmidt era și preot catolic, și lumea științifică l-a suspectat de intenții apologetice. În plus, așa cum am observat deja (p. 47), Schmidt era un raționalist categoric și a încercat să demonstreze că omul primitiv a ajuns la ideea de Dumnezeu printr-un raționament strict cauzal. În timp ce Schmidt își publica monumentalele volume din *Der Ursprung des Gottesidee,* lumea occidentală vedea, totuși, ivindu-se un număr impresionant de filozofii și ideologii iraționaliste. Elanul vital al lui Bergson, descoperirile lui Freud privind inconștientul, cercetările lui Lévy-Bruhl în ceea ce el numea mentalitatea mistică, prelogică, *Das Heilige* al lui Rudolf Otto, revoluțiile artistice săvîrșite de dadaism și de suprarealism marchează evenimentele cele mai importante din istoria iraționalismului modern. De aceea, foarte puțini etnologi și istorici ai religiilor au putut accepta explicația raționalistă a descoperirii ideii de Dumnezeu, dată de Schmidt.

Această epocă, situată aproximativ între 1900 și 1920, a fost, dimpotrivă, dominată de o a doua teorie preanimistă, cea a conceptului de *mana,* a credinței într-o forță magico-religioasă indistinctă și impersonală. În special antropologul britanic Marett a insistat asupra caracterului preanimist al credinței în *mana,* arătînd că această experiență magico-religioasă nu presupune conceptul de suflet și, ca atare, reprezintă un stadiu mai

arhaic decît animismul lui Tylor (vezi, mai sus, p. 31).

Ceea ce ne interesează pe noi în această acută opoziție de ipoteze asupra originii religiei este interesul pentru „primordial". O preocupare asemănătoare am notat la umaniștii și filozofii italieni după redescoperirea textelor hermetice. La un cu totul alt nivel și avînd un cu totul alt țel, căutarea „primordialului" caracterizează activitatea ideologilor științifici și a istoricilor din secolul al XIX-lea. Amîndouă teoriile preanimiste – aceea a credinței primordiale într-un Mare Zeu și aceea a unei experiențe originare a sacrului ca forță impersonală – susțineau că au surprins un nivel mai profund al istoriei religioase decît animismul lui Tylor. La drept vorbind, amîndouă teoriile pretindeau că au descoperit înseși începuturile religiei. În plus, ambele teorii respingeau evoluția unilineară a vieții religioase, implicată în ipoteza lui Tylor. Marett și cei din scoala conceptului de *mana* nu erau interesați de edificarea unei teorii generale a dezvoltării religiei. Dimpotrivă, Schmidt și-a consacrat opera sa de o viață chiar acestei probleme, crezînd, trebuie să o spunem, că aceasta este o problemă istorică și nu una a științelor naturale. La început, după Schmidt, omul credea într-un singur Zeu, atotputernic și atoatefăcător. Mai tîrziu, ca urmare a împrejurărilor istorice, omul l-a neglijat și l-a uitat chiar pe acest zeu unic, lăsîndu-se implicat în credințe din ce în ce mai complicate într-o multitudine de zei și zeițe, de spirite ale morților, strămoși mitici și așa mai departe. Deși acest proces de alterare a început cu zeci de mii de ani în urmă, Schmidt socotea că el trebuia numit

istoric, pentru că omul este o ființă istorică. Schmidt a introdus pe scară largă etnologia istorică în studiul religiilor primitive. Vom vedea mai tîrziu consecințele acestei importante modificări de perspectivă.

Marii Zei și moartea lui Dumnezeu

Să ne întoarcem pentru o clipă la Andrew Lang și la descoperirea de către el a unei credințe primitive într-un Mare Zeu. Nu știu dacă Andrew Lang l-a citit vreodată pe Nietzsche. Foarte probabil că nu. Dar cu douăzeci de ani înainte de descoperirea lui Lang, Nietzsche proclamase, prin gura lui Zarathustra, moartea lui Dumnezeu. Trecută aproape neobservată în timpul vieții lui Nietzsche, proclamația lui a avut un impact formidabil asupra generațiilor europene ulterioare. Ea anunța sfîrșitul radical al creștinismului – al religiei – și profetiza că omul modern trebuie să trăiască de acum înainte într-o lume exclusiv imanentă, lipsită de Dumnezeu. Or, mie mi se pare interesant faptul că Lang, detectînd existența Marilor Zei printre primitivi, a constatat și moartea lor, deși n-a realizat deplin acest aspect al descoperirii sale. Într-adevăr, Lang a remarcat și faptul că frecvența unei credințe într-un mare zeu este uneori slabă, că ritualul cultic rezervat acestor zei este destul de sărac, cu alte cuvinte rolul lor efectiv în viața religioasă este destul de modest. Lang a început chiar să găsească o explicație a degenerării și dispariției în cele din urmă a Marilor Zei și a substituirii lor prin alte figuri religioase. Între alte cauze, el a găsit că imagi-

nația mitologică contribuia în mod radical la deteriorarea ideii de Mare Zeu. Greșea, dar pentru subiectul nostru nu aceasta este important. Fapt este că Marele Zeu primitiv devine *deus otiosus* și despre el se crede că se retrage în cel mai înalt cer și se arată nepăsător la treburile omenești. În cele din urmă, el este uitat, altfel spus, *moare* – nu în sensul că miturile îi povestesc moartea, ci dispare cu desăvîrșire din viața religioasă, iar în cele din urmă și din mituri.

Această uitare a Marelui Zeu înseamnă deci totodată moartea sa. Proclamația lui Nietzsche era nouă pentru lumea occidentală, iudeo-creștină, dar moartea lui Dumnezeu este un fenomen extrem de vechi în istoria religiilor – desigur, cu această diferență: dispariția Marelui Zeu dă naștere unui panteon mai viu și mai dramatic, deși inferior, în timp ce în concepția lui Nietzsche, după moartea Dumnezeului iudeo-creștin, omul e condamnat să trăiască singur într-o lume radical desacralizată. Dar această lume imanentă și radical desacralizată este lumea istoriei. Ca ființă istorică, omul l-a ucis pe Dumnezeu, și după această asasinare – acest „deicid" – el este obligat să trăiască exclusiv în istorie. Este interesant să amintim aici că Schmidt, teoreticianul *Urmonotheismus*-ului, credea că uitarea Marelui Zeu și înlocuirea lui finală cu alte figuri religioase nu era rezultatul unui proces natural, ci al unuia istoric. Omul primitiv, doar prin faptul că făcea progrese materiale și culturale, trecînd de la stadiul culesului la agricultură si viață pastorală, – cu alte cuvinte, prin simplul fapt de a face istorie – și-a pierdut credința într-un singur Zeu și a început să se închine la o mulțime de zei inferiori.

La Nietzsche, ca și la Andrew Lang și Wilhelm Schmidt, ne confruntăm cu o idee nouă: istoria este responsabilă de degradare, uitarea, și în cele din urmă „moartea" lui Dumnezeu. Generațiile ulterioare de savanți vor trebui să-și bată capul cu rezolvarea acestei noi semnificații a istoriei. Între timp, studiul religiilor comparate progresa. Se publicau noi și noi documente, se scriau noi și noi cărți, noi catedre de istoria religiilor se înființau peste tot în lume.

A fost un timp, în special în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, cînd se credea că e bine ca una sau două generații să se dedice exclusiv publicării și analizei documentelor, astfel încît savanții care vor urma să fie liberi să elaboreze interpretări sintetice. Acest lucru nu era, desigur, decît un vis, chiar dacă Ernest Renan credea în el cînd scria *L'Avenir de la science*. Istoria religiilor, ca și celelalte discipline istorice, a urmat *pattern*-ul activității științifice, în general, adică s-a concentrat tot mai mult pe culegerea și clasificarea de „fapte". Această umilință ascetică a istoricului religiilor față de propriul său material nu este lipsită de grandoare și are aproape o semnificație spirituală. Se poate descrie situația savantului scufundat în documentele sale, uneori îngropat sub multimea și greutatea lor, ca un fel de *descensus ad inferos*, o coborîre în profundele, sumbrele regiuni subterane, unde se confruntă cu modurile germinale ale materiei vii. În unele cazuri, această scufundare totală în „materiale" echivalează cu o moarte spirituală; căci, din păcate, creativitatea savantului poate fi sterilizată.

Un asemenea impuls spre *descensus* reflectă o tendință generală a mentalității occidentale de la începutul secolului. N-ar putea fi mai bine descrisă tehnica psihanalitică elaborată de Freud decît spunînd că ea este un *descensus ad inferos*, o coborîre în cele mai profunde și mai periculoase zone ale psihicului omenesc. Atunci cînd Jung a revelat existența unui inconștient colectiv, explorarea acestor comori imemoriale – mituri, simboluri și imagini ale omului arhaic – începea să semene cu tehnicile oceanografiei și ale speleologiei. Așa după cum coborîrile în adîncurile mării sau expedițiile în fundul peșterilor au revelat existența unor organisme elementare de multă vreme dispărute la suprafața pămîntului, tot astfel, analiza a reabilitat forme ale vieții psihice profunde inaccesibile altădată studiului. Speleologia a oferit biologilor organisme terțiare și chiar mezozoice, forme zoomorfe primitive care nu sînt susceptibile de fosilizare, altfel spus, forme care dispăruseră la suprafața pămîntului fără să lase urme. Descoperind „fosile vii", speleologia a impulsionat progrese în cunoașterea de către noi a modurilor de viață arhaice. În mod asemănător, modurile arhaice ale vieții psihice, „fosile vii" îngropate în tenebrele inconștientului, au devenit acum accesibile studiului grație tehnicilor puse la punct de Freud și de alți psihologi ai adîncurilor.

Desigur, trebuie să deosebim marea contribuție a lui Freud la știință, adică descoperirea inconștientului și a psihanalizei, de ideologia freudiană, care nu este decît o doctrină, încă una, între nenumăratele ideologii pozitiviste. Freud credea, și el, că a atins, cu ajutorul psihanalizei, faza „primordială" a culturii umane si a religiei. Așa

cum am văzut (p. 41), el identifica originea religiei și a culturii într-un omor primordial, mai exact în primul paricid. Pentru Freud, Dumnezeu nu era decît sublimarea tatălui fizic, ucis de fiii pe care îi alungase. Această uimitoare explicație a fost universal criticată și respinsă de toți etnologii competenți. Însă Freud nici nu și-a abandonat, nici nu și-a modificat teoria. Probabil credea că a găsit dovezi ale uciderii lui Dumnezeu Tatăl printre pacienții săi vienezi. Dar această „descoperire" însemna doar că unii moderni începeau să simtă consecința propriului lor „deicid". Așa cum proclamase Nietzsche cu treizeci de ani înainte de apariția cărții *Totem und Tabu*, Dumnezeu a murit, sau mai exact, a fost ucis de către om. Poate că Freud nu făcea decît să proiecteze nevroza unora dintre pacienții lui vienezi într-un trecut mitic. Căci primitivii cunoșteau și ei o „moarte a lui Dumnezeu", dar aceasta însemna, în cazul lor, ocultarea și îndepărtarea lui Dumnezeu și nu „uciderea" lui de către om, așa cum o proclamase Nietzsche.

Cele două fațete ale gîndirii lui Freud sînt importante pentru scopul nostru aici: în primul rînd, exemplificînd năzuința binecunoscută a savanților occidentali pentru descoperirea „primordialului", a „originilor", Freud încerca să pătrundă mai adînc decît toți predecesorii săi în istoria spiritului, ceea ce pentru el însemna o pătrundere în inconștient. Și, în al doilea rînd, Freud socotea că a aflat la începuturile culturii și instituțiilor omenești nu un fapt biologic, ci, mai degrabă, un eveniment istoric, anume uciderea Tatălui de către fiii săi. Dacă un asemenea eveniment istoric primordial a avut sau n-a avut

loc este un lucru fără importanță pentru discuția de față. Ceea ce contează este că Freud – *naturalist*, așa cum era, fără îndoială – credea ferm că originea religiei rezidă într-un *eveniment*: primul paricid. Iar acest lucru capătă o semnificație și mai mare prin faptul că, în zilele noastre, mii de psihanaliști și sute de mii de occidentali mai mult sau mai puțin cultivați sînt convinși de corectitudinea științifică a explicației lui Freud.

Istoricitate și istoricism

Lucrurile apar astfel ca și cum nostalgia occidentalului pentru „origine" și „primordial" l-a obligat, în cele din urmă, la o confruntare cu istoria. Istoricul religiilor știe de-acum că nu poate surprinde „originea" religiei. Ceea ce s-a petrecut *ab origine* nu mai este treaba istoricului religiilor, deși putem concepe că problema rămîne mai departe în sarcina teologului sau a filozofului. Aproape fără să-și dea seama, istoricul religiilor s-a trezit într-un mediu cultural foarte diferit de acela din timpul lui Max Müller și Tylor, sau chiar de acela al lui Frazer și Marrett. E o nouă ambianță, nutrită de Nietzsche și Marx, Dilthey, Croce și Ortega; un mediu în care clișeul la modă nu mai era *Natura*, ci *Istoria*. În sine, descoperirea ireductibilității istoriei, adică a faptului că omul este întotdeauna o ființă istorică, nu era numaidecît o experiență negativă, sterilizatoare. Dar foarte curînd, acest lucru evident a dat naștere la o serie de ideologii și filozofii relativiste și istoriciste, de la Dilthey pînă la Heidegger și Sartre. La șaptezeci de ani, Dilthey

însuși a recunoscut că „relativitatea tuturor conceptelor omului este ultimul cuvînt al viziunii istorice a lumii".

Nu este necesar să discutăm aici validitatea istoricismului. Dar ca să înțelegem situația reală a istoricului religiilor trebuie să luăm în considerare grava criză care a determinat descoperirea istoricității omului. Această nouă dimensiune, istoricitatea, este susceptibilă de multe interpretări, dar trebuie să admitem că, dintr-un anumit punct de vedere, a considera omul ca fiind, în primul rînd, o ființă istorică, implica *o* profundă umilință pentru conștiința occidentală. Omul occidental s-a considerat, pe rînd, făptură a lui Dumnezeu și posesor al unei Revelații unice, stăpîn al lumii, autor al singurei culturi universale valide, creatorul unicei științe reale și folositoare și așa mai departe. Și, deodată, iată, el se descoperea pe sine la același nivel cu toți ceilalți oameni, adică supus condiționărilor inconștientului și istoriei; el nu mai este unicul creator al unei mari civilizații, nu mai este stăpînul lumii, iar culturalmente este amenințat de extincție. Cînd Valéry exclama: „Nous autres, civilisations, nous savons maintenant que nous sommes mortels", el se făcea ecoul istoricismului pesimist al lui Dilthey.

Dar această umilire a omului occidental ca urmare a descoperirii sale privind condiționarea istorică universală nu a fost lipsită de rezultate pozitive. Mai întîi, acceptarea istoricității omului ne ajută să ne debarasăm de ultimele resturi de angelism și idealism. Luăm acum mult mai în serios ideea că omul aparține *acestei* lumi, că el nu este un spirit întemnițat în materie. A ști că

omul este întotdeauna condiționat presupune înțelegerea ideii că el este totodată o ființă creatoare. La provocarea pe care i-o adresează condiționarea cosmică, psihologică sau istorică, el răspunde prin creație. Din acest motiv, nu mai putem accepta explicațiile naturaliste referitoare la culturi și religii. Ca să dăm un singur exemplu: știm astăzi că omul primitiv nu a avut – și nu putea să aibă – o religie naturistă. În vremea lui Max Müller și Tylor, savanții vorbeau despre culte naturiste și despre fetișism, înțelegînd prin asta că omul primitiv adora obiecte naturale. Dar venerarea obiectelor cosmice nu poate fi numită „fetișism". El venera nu copacul, izvorul sau piatra, *ci sacrul care se manifestă prin aceste obiecte cosmice.* Această nouă înțelegere a experienței religioase a omului arhaic este rezultatul unei amplificări a conștiinței noastre istorice. În ultimă instanță, se poate spune că, în pofida riscurilor relativismului pe care le comportă, doctrina potrivit căreia omul este exclusiv o ființă istorică a deschis calea unui nou universalism. Dacă omul *se face pe sine* în cursul istoriei, atunci tot ce a făcut omul în trecut este important pentru fiecare din noi. Aceasta echivalează cu a spune că tipul occidental de conștiință recunoaște doar o singură istorie, Istoria Universală, și că istoria etnocentrică e depășită, ca provincială. Pentru istoricul religiilor, aceasta înseamnă că el nu poate ignora nici o formă religioasă importantă, deși, evident, este greu să aștepți de la el să fie un expert în toate.

Astfel, după mai mult de un secol de muncă neobosită, savanții au fost obligați să renunțe la vechiul vis de a surprinde originea religiei cu

ajutorul aparatului istoric, și s-au consacrat studiului diverselor faze și aspecte ale vieții religioase. Ne putem întreba, acum: este oare acesta ultimul cuvînt în materie de *Religionswissenschaft?* Sîntem condamnați să lucrăm la nesfîrșit cu datele noastre religioase fără a le considera nimic altceva decît documente istorice, adică expresii, de-a lungul epocilor, ale diferitelor situații existențiale? Faptul că nu putem sesiza *originea* religiei înseamnă și că nu putem surprinde *esența* fenomenelor religioase? Este oare religia un fenomen exclusiv istoric, ca, de pildă, căderea Ierusalimului sau a Constantinopolului? Pentru cel care studiază religia, „istorie" înseamnă în primul rînd că toate fenomenele religioase sînt condiționate. Nu există fenomen religios *pur*. Fenomenul religios este totodată un fenomen social, economic, psihologic și, desigur, și unul istoric, pentru că se petrece într-un timp istoric și este condiționat de tot ce s-a întîmplat înainte.

Dar problema este: sînt multiplele sisteme de condiționare o explicație suficientă a fenomenului religios? Cînd o mare descoperire deschide noi perspective spiritului, există o tendință de a explica totul în lumina noii descoperiri și în planul ei de referință. Achizițiile științifice ale secolului al XIX-lea i-au obligat pe contemporani să explice totul prin prisma materiei – nu numai viața, ci și spiritul și operele acestuia. Tot astfel, descoperirea, la începutul secolului, a importanței istoriei i-a determinat pe mulți din contemporanii noștri să reducă omul la dimensiunea sa istorică, altfel spus, la sistemul de condiționări în care fiecare ființă omenească se află fatalmente

„situată". Nu trebuie să confundăm, însă, împrejurările istorice care fac o existență umană să fie ceea ce este cu faptul că există un asemenea dat care este însăși existența umană. Pentru istoricul religiilor, faptul că un mit sau un ritual este întotdeauna condiționat istoric nu explică existența însăși a acestui mit sau ritual. Cu alte cuvinte, istoricitatea experienței religioase nu ne spune *ce este,* în ultimă instanță, experiența religioasă. Știm că putem sesiza sacrul numai prin manifestările sale, care sînt întotdeauna istoric condiționate. Dar studiul acestor expresii istoric condiționate nu ne dă răspuns la întrebările: Ce este sacrul? Ce semnifică în fond o experiență religioasă?

În concluzie, istoricul religiilor care nu acceptă empirismul sau relativismul anumitor școli sociologice și istorice la modă se simte întrucîtva frustrat. El știe că este condamnat să lucreze exclusiv cu documente istorice, dar are în același timp sentimentul că aceste documente îi spun ceva mai mult decît simplul fapt că ele reflectă situații istorice. El simte, în chip nelămurit, că ele îi revelează adevăruri importante despre om și despre relația omului cu sacrul. Dar cum să surprindă aceste adevăruri? Este o întrebare care obsedează pe mulți istorici contemporani ai religiilor. Pînă acum au fost propuse cîteva răspunsuri. Dar mai important decît un răspuns sau altul este faptul însuși că istoricii religiilor își pun *această* întrebare. Ca de atîtea ori în trecut, o întrebare bine pusă poate insufla o nouă viață unei științe epuizate.

4

Criză și regenerare

Să o recunoaștem franc, istoria religiilor sau *Comparative Religion*[1] joacă un rol mai degrabă modest în cultura modernă. Cînd ne reamintim interesul pasionat cu care cititorii informați din a doua jumătate a secolului al XIX-lea urmăreau speculațiile lui Max Müller despre originea miturilor și evoluția religiilor și polemicile sale cu Andrew Lang, cînd ne amintim de succesul considerabil al lui Frazer cu *The Golden Bough*, de voga conceptului de *mana* sau de „mentalitate prelogică" și de „participare mistică"; cînd ne amintim, în sfîrșit, că *Les Origines du*

Capitolul de față este o versiune revăzută a unui articol intitulat inițial „Crisis and Renewal in History of Religions", care a fost prima dată publicat în *History of Religions*, 5 (1965): 1–17. © (1965) byThe University of Chicago.

[1] Acești termeni sînt supărător de vagi, dar cum ei aparțin limbajului curent, ne resemnăm să-i întrebuințăm și noi. În general, prin „istorie a religiilor" sau „Comparative Religion" se înțelege *studiul integral al realităților religioase*, altfel spus, manifestările istorice ale unui tip particular de „religie" (tribală, etnică, supranațională), precum și *structurile specifice* vieții religioase (forme divine, concepții despre suflet, mituri, ritualuri etc.; instituțiile etc.; tipologia experiențelor religioase etc.). Aceste precizări preliminare nu intenționează să circumscrie aria sau să definească metodele istoriei religiilor.

Christianisme, Prolegomena to the Study of Greek Religion și *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* erau cărțile de căpătîi ale părinților și bunicilor, nu putem să nu privim situația actuală fără melancolie.

Desigur, s-ar putea răspunde că, în zilele noastre, nu mai există un Max Müller, un Andrew Lang sau un Frazer, ceea ce este probabil adevărat, nu în sensul că istoricii religiilor de astăzi ar fi inferiori celebrilor lor înaintași, ci pur și simplu pentru că ei sînt mai modești, mai introvertiți, ba chiar mai timizi. Or, exact asta este ceea ce ne intrigă: de ce au acceptat istoricii religiilor să ajungă astfel? Un prim răspuns ar fi acela că au învățat lecția iluștrilor lor predecesori, altfel spus că și-au dat seama de caducitatea oricărei ipoteze premature, de precaritatea oricărei generalizări prea ambițioase. Dar mă îndoiesc că, în oricare altă disciplină, un spirit creator a renunțat vreodată să-și desăvîrșească opera din cauza fragilității rezultatelor obținute de predecesorii săi. Inhibiția de care suferă în prezent istoricii religiilor are desigur cauze mai complexe.

A „Doua Renaștere"

Înainte de a discuta aceste cauze, aș vrea să amintesc un exemplu analog în istoria culturii moderne. „Descoperirea" Upanișadelor și a budismului la începutul secolului al XIX-lea fusese aclamată ca un eveniment cultural ce prevestea urmări considerabile. Schopenhauer compara descoperirea sanscritei și a Upanișadelor cu redescoperirea „adevăratei" culturi greco-latine în

timpul Renașterii italiene. Era de așteptat o radicală înnoire a gîndirii occidentale ca urmare a confruntării cu filozofia indiană. După cum se știe, însă, nu numai că miracolul acestei a „doua Renașteri" n-a avut loc, dar, cu excepția vogii mitologizante lansate de Max Müller, descoperirea spiritualității indiene nu a dat naștere nici unei creații culturale semnificative. Sînt invocate, în special, două cauze pentru a explica acest eșec: (1) eclipsa metafizicii și triumful ideologiilor materialiste și pozitiviste în a doua jumătate a secolului al XIX-lea; (2) faptul că primele generații de indianiști s-au concentrat în direcția editării de texte, vocabulare, studii filologice și istorice. Pentru a putea avansa în înțelegerea gîndirii indiene, era necesară, cu orice preț, întemeierea filologiei.

Și totusi, nu lipseau marile și îndrăznețele sinteze, la începuturile indianisticii. Eugène Burnouf a publicat *Introduction à l'histoire du bouddhisme indien* în 1844; Albert Weber, Max Müller și Abel Bergaigne nu se dădeau înapoi de la proiecte care, în zilele noastre, după mai mult de un secol de filologie riguroasă, ne par gigantice; către sfîrșitul secolului al XIX-lea, Paul Deussen scria istoria filozofiei indiene; Sylvain Lévi debuta cu lucrări pe care azi un indianist ar îndrăzni să le scrie abia la apogeul carierei sale (*La Doctrine du sacrifice dans les Brāhmanas*, 1898; *Le Théâtre Indien*, 2 vol., 1890) și, tînăr încă fiind, publica somptuoasa monografie, în trei volume, *Le Népal* (1905–1908); iar Hermann Oldenberg nu ezita să-și prezinte amplele sale vederi de ansamblu asupra religiilor Vedelor (1894), cît și asupra lui Buddha și a budismului timpuriu (1881).

Carența acestei „a doua Renașteri", ce trebuia să fie o consecință a descoperirii sanscritei și a filozofiei indiene, nu se datorează faptului că orientaliștii s-au concentrat excesiv asupra filologiei. „Renașterea" nu s-a produs pentru simplul motiv că studiul sanscritei și al altor limbi orientale n-a reușit să depășească cercul filologilor și istoricilor, pe cînd în timpul Renașterii italiene, greaca și latina clasică erau studiate nu numai de gramaticieni și umaniști, ci și de către poeți, artiști, filozofi, teologi și oameni de știință. La drept vorbind, Paul Deussen a scris mai multe cărți privind Upanișadele și Vedanta, cărți în care s-a străduit să „înnobileze" gîndirea indiană, interpretînd-o în lumina idealismului german și arătînd că Upanișadele conțin în germene unele idei ale lui Kant sau Hegel. Deussen credea că servește cauza indianismului insistînd asupra analogiilor dintre gîndirea indiană și metafizica occidentală; el spera în felul acesta să trezească interesul pentru filozofia indiană. Paul Deussen a fost un savant eminent, dar nu și un gînditor original. E de ajuns să ni-l imaginăm pe colegul său, Friedrich Nietzsche, consacrîndu-se studiului sanscritei și al filozofiei indiene, ca să realizăm ce ar fi însemnat o adevărată întîlnire între un spirit creator occidental și India. Ca să dăm un exemplu concret, să apreciem rezultatele confruntării creatoare cu filozofia și mistica musulmană considerînd ce a învățat un spirit profund religios ca Louis Massignon de la Al Hallaj, sau cum interpretează un filozof dublat de un teolog, precum Henry Corbin, gîndirea lui Sohrawardi, Ibn Arabi și Avicenna.

Indologia, ca și orientalistica, în general, a devenit de mult o disciplină „nobilă" și folositoare,

una dintre multele discipline ce formează ceea ce s-a numit „umanisticile", dar rolul prestigios pe care i-l prezisese Schopenhauer nu s-a realizat. Dacă îndrăznim să sperăm încă într-o întîlnire stimulantă cu gîndirea Indiei și a Asiei, ea va fi rezultatul istoriei, al faptului că Asia a intrat de-acum în actualitatea istorică; ea nu va fi rodul orientalismului occidental.[2]

Și totuși, Europa a arătat în mai multe rînduri că este avidă de dialog și de schimb reciproc cu spiritualitățile și culturile extra-europene. Să ne reamintim efectul pe care l-a avut prima expoziție de pictură japoneză asupra impresioniștilor francezi, influența sculpturii africane asupra lui Picasso, sau consecințele pe care le-a avut descoperirea „artei primitive" asupra primei generații de suprarealiști. Dar în toate exemplele acestea, „confruntarea creatoare" s-a produs în rîndul artiștilor, nu al savanților.

O hermeneutică totală

Istoria religiilor s-a constituit ca disciplină autonomă la puțin timp după începuturile orientalisticii, întemeindu-se cumva pe cercetările orientaliștilor, și a profitat imens de pe urma progreselor antropologiei. Altfel spus, principalele două izvoare documentare ale disciplinei istoriei religiilor au fost mereu, și încă sînt, culturile Asiei și acelea ale popoarelor zise „primitive", în lipsa unui termen mai adecvat. În ambele cazuri este

[2] Voga contemporană a doctrinei zen se datorează în mare parte activității neîntrerupte și inteligente a lui D.T. Suzuki.

vorba de popoare și națiuni care, de o jumătate de secol încoace, și mai ales în ultimii zece, cincisprezece ani, s-au eliberat de sub tutela europeană și și-au asumat responsabilitatea propriei istorii. Este greu să ne imaginăm o disciplină umanistă mai bine plasată decît istoria religiilor capabilă să contribuie atît la lărgirea orizontului cultural occidental, cît și la apropierea de operele reprezentative ale culturilor orientale și arhaice. Oricît de excepțional ar fi talentul lor, cel mai mare indianist și cel mai eminent antropolog se află fatalmente cantonați în propriul lor domeniu (de altfel, imens). Dacă este fidel țelurilor disciplinei sale, istoricul religiilor trebuie să fie capabil să cunoască aspectele esențiale ale religiilor Asiei și ale vastei lumi „primitive", după cum e de așteptat să fie în stare să înțeleagă ideile fundamentale ale religiilor din Orientul Apropiat antic, ale lumii mediteraneene, ale iudaismului, creștinismului și islamului. Evident, nu e vorba de a stăpîni toate aceste domenii în calitate de filolog și de istoric, ci de a asimila cercetările specialiștilor și de a le integra într-o perspectivă specifică istoriei religiilor. Frazer, Carl Clemen, Pettazzoni și van der Leeuw s-au străduit să urmărească progresele înregistrate în multiple sectoare, iar exemplul lor nu și-a pierdut încă valoarea, chiar dacă nu mai sîntem de acord cu interpretările lor.[3]

Am amintit aceste fapte ca să deplîngem slabul profit pe care l-au tras din situația lor privilegiată

---

[3] I-am citat pe acești autori pentru motivul că fiecare dintre ei vede istoria religiilor ca o „știință totală". Acest lucru nu implică ideea că le-aș împărtăși premisele metodologice sau modul personal de a valoriza istoria religiilor.

istoricii religiilor. Desigur, nu uit contribuțiile aduse de aceștia în ultimii șaptezeci și cinci de ani în toate domeniile lor de cercetare. Dacă astăzi putem vorbi de istoria religiilor ca despre o disciplină independentă, apoi faptul se datorește tocmai acestor contribuții. E de regretat însă că majoritatea istoricilor religiilor s-au limitat la atît: au muncit cu devoțiune și tenacitate la punerea unor temeiuri solide acestei discipline. În fapt, istoria religiilor nu este doar o disciplină istorică, precum, de pildă, arheologia sau numismatica. Ea este deopotrivă o *hermeneutică totală*, chemată să descifreze și să explice toate întîlnirile omului cu sacrul, din preistorie pînă în zilele noastre. Acum, fie din modestie, fie dintr-o excesivă timiditate (provocată, înainte de toate, de excesele eminenților lor predecesori), istoricii religiilor au ezitat să valorizeze din punct de vedere *cultural* rezultatele cercetărilor lor. Se constată o scădere progresivă. De la Max Müller și Andrew Lang la Frazer și Marett, de la Marett la Lévy-Bruhl și de la Lévy-Bruhl pînă în zilele noastre, se constată o progresivă pierdere a creativității, însoțită de o împuținare a numărului sintezelor culturale interpretative în favoarea unor interpretări fragmentare, analitice.[4] Dacă se mai vorbește despre tabu și totemism și astăzi, faptul se datorește popularității lui Freud; dacă mai există interes față de „religiile" primitivilor, acest interes îl

[4] Este adevărat că un Rudolf Otto sau un Gerardus van der Leeuw au reușit să trezească interesul publicului cultivat pentru problemele religioase. Dar cazul lor este mai complex, în sensul că ei nu și-au exercitat această influență ca istorici ai religiilor, ci, mai degrabă, datorită prestigiului lor în calitate de teologi și de filozofi ai religiei.

datorăm lui Malinowski și altor cîtorva antropologi; dacă așa-zisa „Myth and Ritual School" mai atrage atenția publicului, lucrul se datorește teologilor și unor critici literari.

Această atitudine defetistă a istoricilor religiilor (sancționată, de altfel, de dezinteresul treptat al publicului față de lucrările lor) s-a cristalizat exact în momentul cînd cunoașterea omului s-a lărgit considerabil, grație psihanalizei, fenomenologiei și experiențelor artistice revoluționare, dar, mai ales, în momentul cînd a început confruntarea cu Asia și cu lumea „primitivă". Personal, consider faptul acesta paradoxal și tragic deopotrivă, căci această timiditate spirituală s-a generalizat exact în perioada cînd istoria religiilor ar fi trebuit să devină disciplina exemplară în descifrarea și interpretarea „universurilor necunoscute" cu care se confrunta omul occidental.[5]

Cu toate acestea nu cred că este imposibil să restabilim istoriei religiilor locul central pe care îl merită. Aceasta ar cere, înainte de toate, ca istoricii religiilor să devină conștienți de posibilitățile lor nelimitate. Nu trebuie să te lași paralizat de imensitatea sarcinii; trebuie, mai ales, să se renunțe la scuza facilă că nu toate documentele au fost culese și interpretate cum se cuvine. Toate celelalte discipline umaniste, ca să nu mai vorbim despre științele naturii, se află într-o situație asemănătoare. Dar nici un savant n-a așteptat ca *toate* datele să fie adunate înainte de a încerca să înțeleagă datele deja cunoscute. În

[5] Am discutat această problemă în mai multe rînduri, ultima dată în prefața la cartea noastră *Méphistophélès et l'Androgyne* (Paris, 1962). (Trad. engleză, 1965.)

plus, cercetătorul trebuie să se elibereze de superstiția potrivit căreia analiza reprezintă *adevărata* muncă științifică și că omul de știință ar trebui să propună sinteze sau generalizări abia la bătrînețe. Nu se cunoaște încă vreun exemplu de știință ori de disciplină umanistică ai cărei reprezentanți să se fi dedicat exclusiv analizei, fără să fi încercat să avanseze o ipoteză de lucru sau fără să fi schițat o generalizare. Intelectul poate lucra în această manieră compartimentată numai cu riscul pierderii creativității. Există, poate, în diferite discipline științifice, unii savanți care n-au depășit niciodată stadiul analizei, dar ei sînt victime ale organizării moderne a procesului de cercetare. În nici un caz, ei nu pot fi considerați modele; știința nu le datorează nici o descoperire semnificativă.

„Inițiere" sau auto-alienare

Pentru istoria religiilor, ca și pentru alte discipline umaniste, „analiză" înseamnă „filologie". Un cercetător nu este considerat competent dacă nu stăpînește o anumită filologie (înțelegînd prin aceasta cunoașterea limbii, a istoriei, a culturii societăților ale căror religii sînt studiate). Nietzsche vorbea, pe bună dreptate, despre filologie (în cazul lui, filologia clasică) ca despre o „inițiere": potrivit lui, nu poți participa la „Mistere", adică la izvoarele spiritualității grecești, fără să stăpînești filologia clasică. Dar nici unul din marii clasiciști ai secolului al XIX-lea, de la Friedrich Welcky la Erwin Rohde și la Willamowitz-Moelendorff, n-a rămas cantonat între limitele filologiei *stricto*

sensu. Fiecare, în felul său, a produs magnifice opere de sinteză, care au continuat să alimenteze cultura occidentală chiar și atunci cînd, din punct de vedere strict filologic, au ajuns depășite. Desigur, un număr însemnat de savanți din diverse discipline umaniste n-au încercat să treacă dincolo de hotarele „filologiei". Dar exemplul lor n-ar trebui să ne preocupe, deoarece concentrarea exclusivă pe aspectele *exterioare* ale universului spiritual echivalează, la urma urmei, cu auto-alienarea.

Pentru istoria religiilor, ca și pentru orice disciplină umanistă, drumul spre sinteză trece prin hermeneutică. Însă, în cazul istoriei religiilor, hermeneutica se revelează a fi o operație mai complexă, căci nu e vorba doar de a înțelege și a interpreta „faptele religioase". Prin natura lor, aceste fapte religioase constituie un material la care e posibil – și chiar *trebuie* – să se mediteze, și anume să se mediteze *la modul creator,* așa cum au făcut-o un Montesquieu, un Voltaire, un Herder, un Hegel, atunci cînd și-au asumat sarcina de a reflecta asupra instituțiilor umane și a istoriei lor.

Nu întotdeauna o asemenea hermeneutică creatoare pare să călăuzească munca istoricilor religiilor și cauza trebuie căutată în inhibiția provocată în anumite discipline umaniste de triumful „scientismului". În măsura în care științele sociale și o anumită antropologie s-au străduit să devină mai „științifice", istoricii religiilor au devenit din ce în ce mai prudenți, ba chiar mai timorați. Dar aici e vorba de o neînțelegere. Nici istoria religiilor, și nici altă disciplină umanistă, nu trebuie să se conformeze – așa cum au făcut-o

prea multă vreme – unor modele împrumutate din științele naturale, cu atît mai mult cu cît aceste modele sînt perimate (în special cele preluate din fizică).

Prin însăși natura și prin modul ei de a fi, istoria religiilor este menită să producă *opere*, nu numai monografii erudite. Spre deosebire de științele naturale și de o anumită sociologie care se străduiește să le urmeze modelul, hermeneutica se numără printre izvoarele vii ale unei culturi, deoarece, în fond, fiecare cultură este constituită din o serie de interpretări și valorizări ale „miturilor" sale sau ale ideologiilor sale specifice. Dar nu numai creatorii *stricto sensu* sînt aceia care revalorizează viziunile primordiale și care reinterpretează ideile fundamentale ale unei culturi, ci și „hermeneuții". În Grecia, alături de Homer, de poeții tragici și de filozofi, de la presocratici pînă la Plotin, a existat o vastă și complexă categorie de mitografi, istorici și critici, de la Herodot pînă la Lucian și Plutarh. Importanța umanismului italian în istoria gîndirii se datorează mai mult „hermeneuților" decît scriitorilor. Prin edițiile sale critice, prin erudiția filologică, comentariile și corespondența sa, Erasmus a înnoit cultura occidentală. Dintr-un anumit punct de vedere, s-ar putea spune că Reforma și Contrareforma constituie vaste hermeneutici, eforturi intense și susținute de a revaloriza, printr-o reinterpretare îndrăzneață, tradiția iudeo-creștină.

Este inutil să înmulțim exemplele. Să ne amintim doar ecoul și urmările considerabile ale unei cărți precum *Kultur der Renaissance in Italien* (1860) de Jacob Burckhardt. Cazul lui Burck-

hardt ilustrează admirabil ceea ce înțelegem prin expresia „hermeneutică creatoare". Într-adevăr, cartea lui este mai mult decît o lucrare onorabilă, un tom printre altele din vasta literatură istoriografică a secolului al XIX-lea. Ea a îmbogățit cultura occidentală cu o nouă „valoare", revelînd o dimensiune a Renașterii italiene ce nu fusese evidentă înainte de Burckhardt.

Hermeneutica și transformarea omului

Faptul că hermeneutica duce la crearea de noi valori culturale nu implică ideea că ea nu este „obiectivă". Dintr-un anumit punct de vedere am putea compara hermeneutica cu „descoperirea" științifică sau tehnologică. Realitatea ce urmează a fi descoperită exista încă înainte de descoperire, dar ea nu era zărită, sau nu era înțeleasă, sau nu se cunoștea folosul ei. În același mod, hermeneutica creatoare dezvăluie semnificații care nu erau sesizate înainte și le evidențiază cu o asemenea vigoare încît, după asimilarea noii interpretări, conștiința nu mai rămîne aceeași.

Hermeneutica creatoare *transformă* în cele din urmă omul; ea depășește simpla instruire, ea este totodată o tehnică spirituală susceptibilă să modifice calitatea existenței înseși. Acest lucru este adevărat mai ales pentru hermeneuticile istorico-religioase. O bună carte de istoria religiilor trebuie să aibă un efect de *trezire* asupra cititorului – precum acela operat, de exemplu, de cărți ca *Das Heilige* sau *Die Götter Griechlands*. În principiu, *orice* hermeneutică istorico-religioasă ar trebui să aibă un rezultat similar. Căci

prezentînd și analizînd mituri și ritualuri australiene, africane sau oceaniene, comentînd imnurile lui Zarathustra, textele daoiste sau mitologiile și tehnicile șamanice, istoricul religiilor revelează situații existențiale necunoscute sau greu de imaginat de către cititorul modern; întîlnirea cu aceste lumi „străine" nu poate rămîne fără consecințe.

Evident, primul care va simți urmările propriei sale lucrări hermeneutice va fi însuși istoricul religiilor. Dacă aceste urmări nu se văd întotdeauna cu claritate, aceasta se petrece pentru că majoritatea istoricilor religiilor se apără de mesajele conținute în propriile lor documente. Această precauție este de înțeles. Nu poți veni în contact cu forme religioase „străine", cîteodată extravagante, adesea teribile, fără să fii pedepsit. Dar mulți istorici ai religiilor sfîrșesc prin a nu mai lua în serios lumile spirituale pe care le studiază; ei se retranșează în credința lor personală sau se refugiază într-un materialism sau behaviorism rezistente față de orice șoc spiritual. De altfel, specializarea excesivă permite multor istorici ai religiilor să se cantoneze pînă la finele vieții în sectoarele pe care au învățat să le frecventeze încă din tinerețe. Și orice „specializare" sfîrșește prin a banaliza formele religioase și prin a le șterge orice semnificație.

În pofida acestor eșecuri, nu ne îndoim că „hermeneutica creatoare" va fi recunoscută în cele din urmă drept „calea regală" a istoriei religiilor. Numai atunci, rolul acesteia în cultură va începe să fie important, nu numai grație noilor valori descoperite ca urmare a efortului de a înțelege o religie primitivă sau exotică sau un

mod de a fi străin tradițiilor occidentale – valori susceptibile de a îmbogăți o cultură așa cum au făcut-o *La Cité antique* sau *Kultur des Renaissance Italien* –, ci și grație, mai întîi, faptului că istoria religiilor poate deschide noi perspective gîndirii occidentale, precum și filozofiei propriuzise și creației artistice.

Am repetat-o adesea: filozofia occidentală nu se poate cantona indefinit în propria-i tradiție fără riscul de a se provincializa. Or, istoria religiilor este în măsură să investigheze și să elucideze un număr considerabil de „situații semnificative" și de moduri de a fi în lume, care altfel ar rămîne inaccesibile. Nu este vorba doar de a prezenta „materiale brute", căci filozofii n-ar ști ce să facă cu documente care reflectă comportamente și idei prea diferite de acelea care le sînt familiare.[6] Lucrarea hermeneutică trebuie efectuată de istoricul religiilor însuși, pentru că el singur este capabil să înțeleagă și să aprecieze complexitatea semantică a documentelor sale.

Dar exact aici au survenit unele neînțelegeri grave. Rarii istorici ai religiilor care au dorit să integreze rezultatele cercetărilor și meditațiilor lor într-un context filozofic s-au mulțumit să imite anumiți filozofi la modă. Cu alte cuvinte, s-au străduit să gîndească după tiparul filozofilor profesioniști. A fost o greșeală. Nici filozofii, nici oamenii de cultură nu sînt interesați de replici de mîna a doua ale gîndirii sau operei colegilor sau

---

[6] E de ajuns să examinăm ceea ce doar puțini filozofi contemporani care s-au interesat de problemele mitului și ale simbolismului religios au făcut cu „materialele" pe care le-au preluat de la etnologi și istorici ai religiilor, în intenția de a renunța la această (iluzorie) diviziune a muncii.

autorilor lor favoriți. Hotărînd să interpreteze „în maniera lui X" gîndirea arhaică sau orientală, istoricul religiilor o mutilează și o falsifică. Ceea ce se așteaptă de la el este faptul de a descifra și elucida comportamente și situații enigmatice, pe scurt, faptul de a face să progreseze gîndirea omului prin recuperarea sau restabilirea unor semnificații uitate, discreditate sau desființate. Originalitatea și importanța unor astfel de contribuții rezidă tocmai în faptul că ele explorează și luminează universuri spirituale submerse sau greu accesibile. N-ar fi numai ilegitim, ci și ineficace actul de a deghiza simboluri, mituri și idei arhaice și exotice în forme deja familiare filozofilor contemporani.

Istorie a religiilor și reînnoire culturală

Exemplul lui Nietzsche ar trebui să-i încurajeze și totodată să-i călăuzească pe istoricii religiilor. Nietzsche a reușit să înnoiască filozofia occidentală tocmai pentru că a încercat să-și formuleze gîndirea cu mijloace care îi păreau adecvate. Desigur, asta nu înseamnă că istoricul religiilor ar trebui să imite stilul sau manierismele lui Nietzsche. Mai degrabă, exemplul libertății de expresie este ceea ce trebuie subliniat aici. Cînd se dorește să se analizeze lumile mitice ale „primitivilor", tehnicile neo-daoiștilor, inițierile șamanice și așa mai departe, cercetătorul nu este în nici un fel obligat să preia demersul cutărui filozof contemporan ori perspectiva sau limbajul psihologiei, antropologiei culturale sau sociologiei.

Acesta este motivul pentru care am spus că o hermeneutică istorico-religioasă creatoare ar putea să stimuleze, să alimenteze și să înnoiască gîndirea filozofică. Dintr-un anumit punct de vedere, s-ar putea spune că elaborarea unei noi *Fenomenologii a spiritului* presupune luarea în considerare a tot ceea ce istoria religiilor este capabilă să ne reveleze. S-ar putea scrie cărți importante despre diversele moduri de a fi în lume sau pe problemele timpului, morții și visului, cărți întemeiate pe documentele de care istoricul religiilor dispune.[7] Aceste probleme pasionează filozofii, poeții și criticii de artă; unii dintre ei i-au citit pe istoricii religiilor și au utilizat documentele și interpretările lor. Și nu e greșeala lor dacă n-au reușit să tragă din aceste lecturi toate foloasele ce se întrevedeau inițial.

Am făcut aluzie mai sus la interesul pe care îl prezintă istoria religiilor pentru artiști, scriitori și critici literari. Din păcate, istoricii religiilor, ca majoritatea savanților și erudiților, de altfel, s-au interesat doar sporadic și, ca să spunem așa, de o

[7] Ar fi, mai ales, de adus rectificări urgente multor clișee care mai stînjenesc cultura contemporană, de pildă cunoscuta interpretare a religiei ca alienare, datorată lui Feuerbach și Marx. După cum se știe, Feuerbach și Marx proclamau că religia îl înstrăinează pe om de viața terestră, îl împiedică să se umanizeze complet, și așa mai departe. Dar chiar dacă ar fi fost adevărată, o atare critică a religiei s-ar putea aplica numai formelor tîrzii ale religiozității, cum sînt acelea ale Indiei post-vedice sau ale iudeo-creștinismului, adică religiilor în care elementul „lumii-de-dincolo" joacă un rol important. Alienarea și îndepărtarea omului de terestru sînt necunoscute – și chiar de neconceput – în toate religiile de tip cosmic, atît „primitive" cît și orientale, căci în acestea (adică în marea majoritate a religiilor cunoscute), viața religioasă constă tocmai în exaltarea comuniunii omului cu viața și cu natura.

manieră clandestină, de experiențele artistice moderne. Există o idee preconcepută, aceea de a considera artele ca „neserioase", pentru că ele nu constituie instrumente de cunoaștere. Poeții, romancierii sînt citiți, muzeele și expozițiile vizitate pentru distracție și relaxare. Această prejudecată, care începe din fericire să dispară, a creat un soi de inhibiție ale cărei rezultate principale sînt stînjeneala, ignoranța sau mefiența eruditilor și a oamenilor de știință față de experimentele artistice moderne. Este o naivitate să crezi că șase luni de lucru „pe teren", în mijlocul unui trib căruia abia îi bîlbîi limba, constituie o treabă „serioasă", capabilă să facă să progreseze cunoașterea omului – și, în același timp, să se ignore tot ceea ce suprarealismul sau James Joyce, Henry Michaux și Picasso au adus în materie de cunoaștere a omului.

Experiențele artistice contemporane sînt în stare să-i ajute pe istoricii religiilor în cercetările lor, și invers, orice exegeză istorico-religioasă veritabilă este menită să-i stimuleze pe artiști, pe scriitori și critici, și asta nu pentru că e vorba despre „același lucru" și într-o parte, și în cealaltă, ci pentru că este vorba de întîlnirea cu situații care pot să se clarifice reciproc. Nu este lipsit de interes să notăm, de pildă, că în revolta lor împotriva formelor traditionale de artă și în atacurile lor la adresa societății și moralității burgheze, suprarealiștii au elaborat nu numai o estetică revoluționară, ci au formulat și o tehnică prin care sperau să *transforme* condiția umană. Or, numeroase din aceste „exercitii" (de pildă, efortul de a dobîndi un „mod de a fi" care să participe și la starea de veghe și la aceea de somn

sau efortul de a realiza „coexistența conștiinței și a inconștientului") ne amintesc de anumite practici yoga sau zen. În plus, în acel prim *élan* al suprarealismului și, mai ales, în poemele și manifestele teoretice ale lui André Breton, se descifrează nostalgia „totalității primordiale", dorința de a efectua *in concreto* coincidența contrariilor, speranța de a fi capabil de a anula istoria spre a o putea reîncepe în forța și puritatea originară – nostalgii și speranțe destul de familiare istoricilor religiilor.

De altfel, toate mișcările artistice moderne urmăresc, conștient sau inconștient, distrugerea universurilor estetice tradiționale, reducția „formelor" la stări elementare, germinale, larvare, în speranța recreării unor „lumi proaspete"; altfel spus, aceste mișcări caută să abolească istoria artei și să recîștige clipa aurorală cînd omul vedea pentru „prima dată" lumea. Este inutil să menționăm acum cît de mult trebuie să intereseze toate acestea pe istoricul religiilor, familiarizat cu sistemul mitologic ce implică distrugerea simbolică și recrearea universului permițând o reîncepere periodică a unei existențe „pure" într-o lume proaspătă, puternică și rodnică.

Nu este cazul să dezvoltăm aici corespondențele și simetriile dintre experiențele artistice moderne și anumite comportamente, simbolisme și credințe familiare istoricilor religiilor. Am insistat într-un alt capitol (vezi, mai jos, p. 194) asupra interesului arătat de criticii literari pentru simbolismele și ritualurile de inițiere; ei au sesizat, într-adevăr, importanța acestui complex religios în elucidarea mesajului secret al anumitor opere. Desigur, nu este vorba de fenomene omologabile;

pattern-ul inițierii supraviețuiește în literatură în relație cu structura unui univers imaginar, în timp ce istoricul religiilor are de a face cu experințe trăite și cu instituții tradiționale. Dar faptul că *pattern*-ul inițierii persistă în universurile imaginare ale omului modern – în literatură, în vis și în vise în stare de veghe – invită pe istoricul religiilor să mediteze cu mai multă atenție la valoarea documentelor sale.

Rezistențe

Pe scurt, istoria religiilor se afirmă atît ca o „pedagogie" în sensul tare al cuvîntului, căci ea este susceptibilă să schimbe omul, cît și ca o sursă de creație a „valorilor culturale", oricare ar fi expresia acestor valori: istoriografică, filozofică sau artistică. Ne putem aștepta că asumarea acestei funcții de către istoria religiilor va fi suspectată, dacă nu de-a dreptul contestată, atît de oamenii de știință, cît și de teologi. Satisfăcuți de secularizarea vertiginoasă a societăților occidentale, oamenii de știință sînt înclinați să suspecteze de obscurantism sau de nostalgie pe autorii care văd în diferitele forme de religie altceva decît superstiție și ignoranță, sau, în cel mai bun caz, comportamente psihologice, instituții sociale și ideologii rudimentare, din fericire depășite de progresul gîndirii științifice și de triumful tehnologiei. Această suspiciune nu este apanajul exclusiv al oamenilor de știință în sensul strict al termenului; ea este împărtășită și de un mare număr de sociologi, antropologi, specialiști în științele sociale, care se comportă nu ca umaniști, ci ca

naturaliști față de propriul lor obiect de studiu. Trebuie acceptată însă cu bunăvoință asemenea rezistență; ea este inevitabilă într-o cultură care se mai poate dezvolta în deplină libertate.

Cît despre teologi, ezitările lor au motive diverse. Pe de o parte, sînt destul de suspicioși față de hermeneuticile istorico-religioase care ar putea să încurajeze sincretismul sau diletantismul religios, sau și mai rău, să provoace îndoieli față de unicitatea revelației iudeo-creștine. Pe de altă parte, istoria religiilor vizează, în cele din urmă, *creația* culturală și *schimbarea* omului. Or, cultura umanistă pune teologilor și creștinilor în general o problemă stînjenitoare: ce au în comun Atena și Ierusalimul? Nu intenționăm să dezbatem aici problema aceasta care îi mai obsedează încă pe anumiți teologi. Dar ar fi zadarnic să ignorăm faptul că aproape toate filozofiile și ideologiile contemproane recunosc că modul specific de a fi al omului în univers îl silește să devină creator de cultură. Oricare ar fi punctul de plecare al unei analize care își propune să definească omul, fie că utilizează perspectiva psihologică, sociologică, existențialistă sau orice alt criteriu împrumutat de la filozofiile clasice, se ajunge, implicit sau explicit, la situația de a caracteriza omul drept ființă creatoare de cultură (i.e. de limbă, instituții, tehnici, arte etc.). Și toate metodele (economice, politice, psihologice) de eliberare a omului se justifică prin scopul lor final: acela de a dezlega omul din lanțurile sau complexele sale pentru a-l deschide către lumea spiritului și de a-l face *creator de cultură*. De altfel, tot ceea ce teologul, ba chiar creștinul pur și simplu, consideră ca fiind eterogen sferei culturii

– misterul credinței, viața sacramentală etc. – se înscrie pentru omul necredincios sau areligios în sfera „creațiilor culturale". Și nu s-ar putea nega că, în *expresiile sale istorice* cel puțin, experiența religioasă creștină are caracterul de „fapt cultural". Mulți teologi contemporani au acceptat deja presupunerile sociologiei religiei și sînt gata să accepte ineluctabilitatea tehnologiei. Faptul însuși că există unele teologii ale culturii indică limpede direcția către care se îndreaptă gîndirea teologică azi.[8]

Dar pentru istoricul religiilor problema se pune altfel, deși nu necesarmente în contradicție cu teologiile culturii. Istoricul religiilor știe că ceea ce se cheamă „cultură profană" este o apariție relativ recentă în istoria spiritului. La origine, orice creație culturală – instrumente, instituții, arte, ideologii etc.) – a fost o expresie religioasă sau a avut o justificare ori o sursă religioasă. Lucrul acesta nu este întotdeauna evident nespecialistului, mai ales pentru că este obișnuit să conceapă „religia" în acord cu formele proprii societăților occidentale sau în marile religii asiatice. Se admite că dansul, poezia sau înțelepciunea au fost, la începuturi, „religioase"; ne imaginăm greu, în schimb, că alimentația sau sexualitatea, o activitate esențială (vînătoarea, pescuitul, agricultura etc), uneltele folosite, sau amenajarea locuinței, participă în egală măsură la sacru. Și totuși, una din dificultățile care îl pun în încurcătură pe istoricul religiilor este faptul că, cu cît te apropii de „origini", cu atît numărul „faptelor

[8] Recentele crize „anticulturale" nu trebuie să ne impresioneze prea mult. Disprețul sau respingerea culturii constituie momente dialectice în istoria spiritului.

religioase" crește. În asemenea măsură încît, în anumite cazuri – în societățile arhaice sau preistorice – trebuie să te întrebi *ce nu este* sau *ce nu a fost* „sacru", sau în legătură cu sacrul.

Iluzia demistificării

Ar fi inutil, chiar contraproductiv, să facem apel la vreun principiu reducționist oarecare sau să demistificăm comportamentul și ideologiile lui *homo religiosus*, arătînd, de pildă, că ne aflăm în fața unor proiecții ale inconștientului sau a unor ecrane înălțate din motive sociale, economice, politice, sau din alte motive. Atingem aici o problemă destul de spinoasă, care revine cu energie sporită, o dată cu fiecare generație. Nu vom încerca să o discutăm aici, în cîteva rînduri, cu atît mai mult cu cît am discutat-o în mai multe publicări anterioare.[9] Să ne amintim, însă, un singur exemplu. Se știe că, într-un mare număr de culturi tradiționale, arhaice, satul, templul, sau casa, sînt considerate ca întemeiate în „centrul lumii". N-are nici un sens să încercăm să „demistificăm" o asemenea credință, atrăgînd atenția cititorului că nu există centru al lumii și că, oricum, mulțimea acestor centre este o noțiune absurdă deoarece este auto-contradictorie. Dimpotrivă, numai luînd în serios această credință, numai prin clarificarea tuturor implicațiilor

[9] Vezi, de pildă, *Images et symboles* (Paris, 1952), pp. 13 ș. urm. (Traducere engleză: *Images and Symbols*/New York, 1961/, pp. 9 ș. urm.); *Mythes, rêves et mystères* (Paris, 1957), pp. 10 ș. urm., 156 ș. urm. (Traducere engleză: *Myths, Dreams and Mysteries*/New York, 1960/, pp. 13 ș. urm., pp. 106 ș. urm.); *Méphistophélès et l'Androgyne*, pp. 194 s. urm.

sale cosmologice, rituale și sociale, se poate înțelege situația existențială a omului care se consideră în centrul lumii. Întregul său comportament, înțelegerea de către el a lumii, toate valorile pe care le acordă vieții și propriei sale existențe, apar și se articulează „în sistem" pe baza acestei credințe că satul sau casa lui se află în apropierea lui *axis mundi*.

Am citat acest exemplu ca să arătăm că demistificarea nu slujește hermeneuticii. Prin urmare, oricare ar fi motivul pentru care, în vremi îndepărtate, activitățile umane au fost investite cu valoare religioasă, important pentru istoricul religiilor rămîne faptul că aceste activități *au avut* valențe religioase. Aceasta înseamnă că istoricul religiilor află o unitate spirituală subiacentă istoriei umanității; altfel spus, studiindu-i pe australieni, pe indienii vedici, sau orice alt grup etnic ori sistem cultural, istoricul religilor n-are sentimentul că se mișcă într-o lume care îi este radical „străină". Desigur, unitatea genului uman este acceptată *de facto* în alte discipline, de pildă, lingvistica, antropologia, sociologia. Dar istoricul religiilor are privilegiul de a sesiza această unitate la niveluri mai înalte – sau mai profunde – și o atare experiență este capabilă să-l îmbogățească și să-l transforme. Astăzi, istoria devine, pentru prima dată, cu adevărat universală, iar cultura este în curs de a deveni „planetară". Istoria omului, din paleolitic pînă azi este menită să ocupe centrul educației umaniste, oricare ar fi interpretările locale sau naționale. În acest efort către planetizarea culturii, istoria religiilor poate juca un rol esențial; ea poate contribui la elaborarea unei culturi de tip universal.

Desigur, toate acestea nu se pot întîmpla de azi pe mîine. Dar istoria religiilor își va putea îndeplini un asemenea rol, numai dacă istoricii religiilor devin conștienți de răspunderea lor, altfel spus, dacă ajung să se elibereze de complexele de inferioritate, de timiditatea și imobilismul care i-au marcat în ultimii cincizeci de ani. A le reaminti istoricilor religiilor că menirea lor este să contribuie de o manieră creatoare la edificarea culturii, că nu au dreptul să producă numai *Beiträge*, ci și *valori culturale* nu înseamnă că sînt invitați să dea „sinteze" facile sau generalizări grăbite. Cărțile unui E. Rohde, sau Pettazzoni, sau van der Leeuw constituie cu adevărat prilejuri de meditație, nu cele ale unui oarecare jurnalist de succes. Dar ceea ce trebuie să se schimbe este atitudinea istoricului religiilor față de propria sa disciplină dacă se vrea să se spere într-o înnoire apropiată a disciplinei înseși. În măsura în care istoricii religiilor nu vor îndrăzni să-și integreze cercetările lor în curentul viu al culturii contemporane, „generalizările" și „sintezele" vor fi făcute de diletanți, de amatori, de jurnaliști. Sau, ceea ce nu constituie un caz mai fericit, în locul unei hermeneutici creatoare din perspectiva istoriei religiilor, vom continua să ne supunem interpretărilor temerare și irelevante ale realităților religioase date de psihologi, sociologi sau de adepți ai diverselor ideologii reducționiste; și pentru încă una sau două generații vom citi cărți în care realitățile religioase vor fi explicate prin traumatisme ale copilăriei, structuri sociale, sau prin lupta de clasă, și așa mai departe. Cărți de acest gen – atît cele produse de diletanți cît și acelea scrise de reducționiștii de toate felurile – vor

continua să apară și, probabil, cu același succes. Dar mediul cultural nu va mai fi același dacă, alături de această producție, vor apărea și cărți solide, scrise de istorici ai religiilor. (Cu condiția, bineînțeles, ca aceste cărți de sinteză să nu fie improvizate, la cererea vreunui editor, cum se întîmplă, adesea, chiar și celor mai respectabili savanți. Evident, nici „sinteza", nici „analiza" nu fac casă bună cu improvizația.)

Îmi este greu să cred că, trăind într-un moment istoric ca al nostru, istoricii religiilor nu vor lua în considerare posibilitățile creatoare ale disciplinei lor. Cum se pot *asimila culturalmente* universurile spirituale pe care ni le deschid Africa, Oceania și Asia de Sud-Est? Toate aceste universuri spirituale au o origine și o structură religioase; dacă nu sînt abordate din perspectiva istoriei religiilor, ele vor dispărea ca universuri spirituale și vor fi reduse la treapta de simple *date* privind organizările sociale, regimurile economice, epocile istoriei precoloniale și coloniale etc. Cu alte cuvinte, ele nu vor fi percepute ca niște creații spirituale și nu vor putea îmbogăți cultura occidentală și mondială; ele vor servi doar ca să mărească numărul, și așa terifiant, al *documentelor* clasificate în arhive, așteptînd calculatoarele care să le preia în propria lor prelucrare.

Este posibil, desigur, ca și de astă dată, istoricii religiilor să păcătuiască printr-o excesivă timiditate și să lase altor discipline sarcina de a interpreta aceste universuri spirituale (schimbîndu-se vertiginos, poate, chiar, vai!, dispărînd). Este posibil, de asemenea, ca, din diverse motive, istoricii religiilor să prefere să se mențină în situația subalternă pe care au acceptat-o anterior. În acest

caz, trebuie să ne așteptăm la un lent, dar irevocabil, proces de descompunere, care va duce în cele din urmă la dispariția istoriei religiilor ca disciplină autonomă. Astfel, în decurs de una sau două generații, vom avea latiniști „specialiști" în istoria religiei romane, indianiști „specialiști" într-una din religiile indiene și așa mai departe. Cu alte cuvine, istoria religiilor se va fărîmița la infinit și fragmentele ei se vor resorbi în diverse „filologii", care, astăzi, îi furnizează încă sursele documentare și îi nutresc hermeneutica proprie.

Cît despre probleme de interes mai general – de exemplu mitul, ritualul, simbolismul religios, concepțiile asupra morții, inițierea etc., – ele vor fi tratate (așa cum s-a întîmplat, de altfel, de la început în disciplina noastră, dar niciodată în mod exclusiv) de către sociologi, antropologi, filozofi. Dar aceasta înseamnă că problemele care îi preocupă azi pe istoricii religiilor *nu vor dispărea ca probleme*, ci înseamnă, doar, că vor fi studiate din alte perspective, cu alte metode, care vor urmări alte obiective. Vidul lăsat de dispariția istoriei religiilor ca disciplină autonomă nu va putea fi umplut. Dar gravitatea responsabilității noastre va rămîne la fel, neschimbată.

5

Mit cosmogonic și „istorie sacră"

1

Mitul viu și istoricul religiilor

Problema mitului e abordată de istoricul religiilor cu o evidentă aprehensiune. În primul rînd pentru faptul că o întrebare stînjenitoare îl întîmpină din capul locului: ce se înțelege prin mit? Apoi pentru faptul că răspunsurile date depind în cea mai mare măsură de documentele pe care savantul le selectează. De la Platon și Fontenelle pînă la Schelling și Bultmann, filozofii și teologii au propus numeroase definiții ale mitului. Toate acestea au o trăsătură comună: ele se întemeiază pe cercetarea mitologiei grecești. Or, pentru un istoric al religiilor aceasta nu este cea mai fericită alegere. Este adevărat că în Grecia mitul a inspirat și călăuzit poezia epică, tragedia și comedia; dar, totodată, nu e mai puțin adevărat că, tot în cultura greacă, mitul a fost supus unei îndelungate și pătrunzătoare analize, din care a ieșit

---

Acest capitol este o versiune revăzută și completată a unui articol publicat pentru prima oară în *Religious Studies*, 2 (1967): 171–183. Articolul din *Religious Studies* reprezintă o traducere ușor modificată a unei conferințe publice prezentate la Congresul al XIII-lea al „Sociétés de Philosophie de Langue Française", Geneva, 2-6 septembrie, 1966. De aici stilul oral al articolului de față.

radical „demitizat". Dacă în toate limbile europene vocabula „mit" înseamnă „ficțiune", lucrul se datorează faptului că grecii au hotărît așa acum douăzeci și cinci de secole. Și ceea ce este și mai grav pentru istoria religiilor: nu cunoaștem nici un singur mit grecesc în contextul ritual care-i era propriu. Din fericire, nu acesta este cazul și pentru religiile paleo-orientale și asiatice și, în special, pentru religiile așa-zis primitive. Așa cum se știe, un *mit viu* este întotdeauna legat de un cult, este inspirat și justificat de un comportament religios. Desigur, asta nu înseamnă că mitul grecesc trebuie exclus din analiza fenomenului mitic. Dar ar fi neînțelept să începem investigația noastră cu studierea documentelor grecești și mai ales să limităm această investigație numai la ele. Mitologia care îi alimenta pe Homer, Hesiod și pe poeții tragici era deja o selecție și o interpretare a unor materiale arhaice care deveniseră parțial ininteligibile. Pe scurt, șansa noastră de a înțelege structura gîndirii mitice constă în a studia culturile în care mitul este un „fapt viu", și unde el constituie însăși temelia vieții religioase, altfel spus, acolo unde mitul, departe de a desemna o *ficțiune*, este considerat a exprima *adevărul prin excelență*.

Așa procedează, de mai bine de o jumătate de secol, antropologii, concentrîndu-se asupra societăților „primitive". Nu putem analiza aici contribuțiile lui Andrew Lang, Frazer, Lévy-Bruhl, Malinowski, Leenhardt sau Lévi-Strauss. Unele rezultate ale cercetării etnologice ne vor reține mai tîrziu atenția. Să adăugăm, însă, că istoricul religiilor nu este satisfăcut integral de tipul de demers etnologic si nici de rezultatele generale ale

acestui tip de demers. Reacționînd față de un comparatism excesiv, majoritatea au neglijat să-și completeze cercetările antropologice cu studierea riguroasă a altor mitologii, de pildă acelea din Orientul Apropiat antic, în primul rînd din Mesopotamia și Egipt, acelea ale indo-europenilor – în special grandioasele, exuberantele mitologii din India antică și medievală – și, în sfîrșit, acelea ale turco-mongolilor, tibetanilor, ale popoarelor din Asia de Sud-Est. O limitare a investigației la mitologiile „primitive" riscă să dea impresia că există o soluție de continuitate între gîndirea arhaică și aceea a popoarelor „istorice". Ei bine, o asemenea soluție de continuitate nu există. Mai mult decît atît, limitînd investigația la societățile primitive, ești privat de posibilitatea de a aprecia rolul miturilor în religii mult mai complexe, precum acelea din Orientul Apropiat antic și din India. Să dăm un singur exemplu: este imposibil să înțelegem religia și, în general, stilul culturii mesopotamiene dacă ignorăm mitul cosmogonic și miturile de origine din *Enuma Eliș* și din Epopeea lui Ghilgameș. De fiecare dată, de Anul Nou, evenimentele fabuloase relatate în *Enuma Eliș* erau reactualizate ritualic; de fiecare An Nou, lumea trebuia recreată – și această exigență dezvăluie o dimensiune profundă a gîndirii mesopotamiene. În plus, mitul despre originea omului ne explică, cel puțin în parte, viziunea tragică și pesimismul ce caracterizează cultura mesopotamiană: căci omul a fost modelat din lut de către Marduk, adică din carnea monstrului primordial Tiamat și din sîngele arhidemonului Kingu. Iar mitul precizează că omul a fost făurit de Marduk ca să-i hrănească pe zei prin munca

sa. În fine, Epopeea lui Ghilgameș ne prezintă de asemenea o viziune pesimistă explicîndu-ne de ce omul nu a dobîndit și nu trebuie să dobîndească nemurirea.

Acesta este motivul pentru care istoricii religiilor preferă demersul acelor colegi ai lor – un Raffaelle Pettazzoni sau un Gerardus van der Leeuw – sau chiar demersul anumitor cercetători din domeniul antropologiei comparate, precum Adolf Jensen sau H. Baumann, care se ocupă de toate categoriile de creații mitologice, atît ale „primitivilor" cît și ale popoarelor de înaltă cultură. Dacă poți să nu fii întotdeauna de acord cu rezultatele lor, ești cel puțin sigur de faptul că documentația lor este suficient de largă ca să permită generalizări valabile.

Divergențele rezultînd dintr-o documentație incompletă nu sînt singura dificultate în dialogul dintre istoricul religiilor și colegii săi din alte discipline. Ceea ce îl separă pe el de antropolog sau de psiholog, de pildă, este natura tipului de demers. Istoricul religiilor este prea conștient de diferența axiologică a documentelor sale pentru a le pune pe toate în același plan. Atent la distincții și la nuanțe, el nu va putea să ignore faptul că există mari mituri și mituri de mai mică importanță; mituri care domină și caracterizează o religie și mituri secundare, repetitive și parazitare. *Enuma Eliș*, de pildă, nu poate fi pusă pe același plan cu mitologia unui demon-femelă, Lamaștu; mitul cosmogonic polinezian are o cu totul altă greutate decît mitul de origine al unei plante, pentru că l-a precedat cu mult pe acesta din urmă și i-a servit de model. Aceste diferențe de valorizare pot să nu se impună cu necesitate

antropologului sau psihologului. De pildă, un sociolog interesat de istoria romanului francez în secolul al XIX-lea sau un psiholog interesat de imaginația literară pot să îi discute pe Balzac, Eugène Sue, Stendhal sau Jules Sandeau, nediferențiat, ignorînd arta literară a fiecăruia dintre ei. Dar pentru un critic literar, o asemenea combinare este de negîndit, deoarece îi ruinează propriile principii hermeneutice.

Cînd, după o generație sau două, poate și mai devreme, vom avea istorici ai religiilor proveniți din societățile tribale australiene, africane sau melaneziene, nu mă îndoiesc de faptul că, între alte lucruri, vor reproșa cercetătorilor occidentali indiferența față de scara de valori *indigene* ale acestor societăți. Să ne imaginăm o istorie a culturii grecești în care Homer, poeții tragici și Platon ar fi trecuți sub tăcere, în timp ce *Cartea de vise* a lui Artemidor din Efes și romanul lui Heliodor din Emessa ar fi laborios comentate, sub pretextul că aceste opere luminează mai bine trăsăturile specifice ale geniului grecesc și că ne ajută să-i înțelegem mai bine destinul. Ca să revenim la subiectul nostru, nu cred că putem sesiza structura și funcția gîndirii mitice într-o societate al cărei temei este mitul, dacă nu luăm în considerare *mitologia în întregul ei* si, în același timp, *scara de valori* pe care această mitologie o proclamă implicit sau explicit.

Or, în toate cazurile în care avem acces la o tradiție încă vie, și nu la una aculturată, un lucru ne izbește de la început: nu numai că mitologia constituie, cum ar veni, o „istorie sacră" a tribului, nu numai că ea explică totalitatea realului și îi justifică contradicțiile, dar ea revelează de

asemenea o ierarhie în succesiunea evenimentelor fabuloase pe care le relatează. În general, se poate spune că orice mit relatează cum a început ceva să existe, lumea, omul, o specie animală, o instituție socială și așa mai departe. Dar, din simplul fapt că facerea lumii precede totul, cosmogonia se bucură de un prestigiu aparte. Așa cum am încercat să arătăm altundeva[1], mitul cosmogonic servește drept model tuturor miturilor de origine. Crearea animalelor, a plantelor sau a omului presupune existența unei Lumi.

Desigur mitul relatînd creația lumii nu seamănă întotdeauna cu un mit cosmogonic *stricto sensu,* precum miturile indiene sau polineziene, sau cu mitul relatat de *Enuma Eliș.* Într-o mare parte din Australia, de pildă, mitul cosmogonic în sens strict este necunoscut. Dar există întotdeauna un mit central care descrie începuturile lumii, altfel spus, ce s-a petrecut înainte ca lumea să devină ceea ce este azi. Așadar, există întotdeauna o *istorie primordială* si această istorie are un *început:* un mit cosmogonic propriu-zis, sau un mit prezentînd primul stadiu, germinal, al lumii. Acest început este întotdeauna prezent implicit în seria de mituri care povestește evenimentele fabuloase ce au avut loc după crearea sau venirea întru existență a universului, în miturile despre originea plantelor, a animalelor și a omului, în cele despre originea căsătoriei, familiei și a morții etc. Luate împreună aceste

[1] A se vedea în special *The Myth of the Eternal Return* (trad. din franceză de Willard R. Trask), (New York and London, 1954), ed. fr. *Le Mythe de l'Eternel Retour* (Paris, 1949); *Myth and Reality* (New York and London, 1963); ed. fr. *Aspects du Mythe* (Paris, 1963).

mituri de origine constituie o istorie coerentă. Ele revelează cum s-a constituit și s-a dezvoltat cosmosul, cum a devenit omul ființă muritoare, diferențiată sexual, și obligată să muncească pentru a trăi; ele revelează de asemeni ce au făcut ființele supranaturale și strămoșii mitici, apoi cum și de ce au părăsit pămîntul și au dispărut. Putem spune de asemeni că orice mitologie care ne este accesibilă într-o formă bine conservată conține nu numai un început, dar și un sfîrșit, determinat de ultimele manifestări ale ființelor supranaturale, ale eroilor culturali, ale strămoșilor.

Or, această istorie sacră, primordială, constituită de totalitatea miturilor semnificative, este fundamentală pentru că ea explică, și în același timp justifică, existența lumii, a omului și a societății. Acesta este motivul pentru care mitul este considerat, în același timp, o *istorie adevărată,* care relatează cum au venit lucrurile pe lume, constituind un model exemplar pentru ele, și totodată o justificare a activităților umane. Omul se înțelege pe sine așa cum este – muritor și sexuat – și cum a ajuns să fie așa, căci mitul povestește cum și-au făcut apariția moartea și sexul. Se angajează într-un anumit tip de vînătoare sau de agricultură pentru că miturile arată cum i-au învățat eroii culturali pe strămoși toate aceste tehnici. Am insistat asupra acestei funcții paradigmatice a mitului în lucrările mele anterioare și, prin urmare, nu este nevoie să mai revin asupra problemei.

Aș dori, totuși, să amplific și să completez ceea ce am spus, cu mențiune specială asupra a ceea ce am numit istorie sacră păstrată în marile

mituri. Este însă mai ușor să o spui decît să o faci. Prima dificultate cu care te confrunți este una de tip material. Pentru a analiza și a interpreta cum trebuie o mitologie sau o temă mitologică trebuie să iei în considerare toate documentele disponibile, dar acest lucru nu se poate face într-o prelegere sau într-o scurtă monografie. Claude Lévi-Strauss a dedicat mai mult de 300 de pagini analizei unui grup de mituri sud-americane, și a trebuit să lase deoparte mitologiile fuegienilor și ale altor popoare învecinate, ca să se concentreze în special asupra miturilor de origine ale amazonienilor. Trebuie deci, și eu, să mă limitez la unul sau două exemple caracteristice. Voi examina în special acele elemente care par esențiale în miturile aborigenilor. Chiar și asemenea prezentări sumare ar putea apărea ca prea extinse, dar, întrucît avem de a face cu mitologii destul de nefamiliare, nu mă pot mulțumi doar cu simple aluzii la ele, așa cum a fost cazul cu *Enuma Eliș*, ori cu miturile grecești, și chiar indiene. Pe de altă parte, orice exegeză se întemeiază pe o filologie. Ar fi irelevant să propun o interpretare a miturilor pe care le am în vedere fără să prevăd măcar un minimum de documentație.

Sensul și funcția mitului cosmogonic

Primul meu exemplu va fi din mitologia populației ngadju dayak din Borneo. L-am ales pentru că dispunem de o carte pe acest subiect, o carte care merită să devină clasică: *Die Gottesidee der Ngadju Dayak in Süd-Borneo* (Leiden, 1946) de

Hans Schärer.[2] Autorul, care din nefericire a murit prematur, a studiat această populație vreme de mai mulți ani. Documentele mitologice pe care le-a cules, dacă s-ar tipări vreodată, ar acoperi un spațiu de douăsprezece mii de pagini. Hans Schärer, pe lîngă faptul că stăpînea bine limba triburilor în chestiune și le cunoaștea temeinic obiceiurile, înțelegea profund structura mitologiei acestora și rolul ei în viața populației dayak. Ca și pentru multe alte populații arhaice, mitul cosmogonic dayak revelează creația dramatică a lumii și a omului și, în același timp, principiile care guvernează procesul cosmic și existența umană. Cartea lui Schärer trebuie citită pentru a se realiza în ce măsură totul are coerență în viața unei populații arhaice și cum se succed și se articulează miturile într-o istorie sacră, recuperată perpetuu atît în viața comunității cît și în existența fiecărui individ. Prin mitul cosmogonic și urmările sale, dayak-ul descoperă treptat structurile realității și ale propriului său mod de a fi. Ceea ce s-a întîmplat la începuturi dă seamă deopotrivă atît de perfecțiunea originară, cît și de destinul fiecărui individ.

La început, povestește mitul, totalitatea cosmică se afla, nedivizată, în gura șarpelui apelor. Mai apoi au răsărit doi munți și din izbiturile lor repetate a început să apară treptat realitatea cosmică: norii, dealurile, soarele și luna și așa mai departe. Munții sînt tronurile celor două divinități primordiale, sînt chiar divinitățile însesi. Ele nu își descoperă forma umană decît la finele

---

[2] Cartea a fost de curînd tradusă în engleză de Rodney Needham, *Ngaju Religion. The Conception of God among a South Borneo People* (Haga, 1963).

primului act al creației. Sub aspectul lor antropomorfic, cele două divinități supreme, Mahatala și soția sa Putir, continuă opera cosmogonică și făuresc Lumea de deasupra și Lumea de dedesubt. Dar mai lipsește lumea intermediară și omul care s-o locuiască. A treia fază a creației este dusă la capăt de două păsări-rinocer, bărbat și femelă, identice cu divinitățile supreme. Mahatala ridică arborele vieții în „Centru", cele două păsări-rinocer zboară spre el și, în cele din urmă, se întîlnesc în crengile acestuia și încep să se bată cu furie în timp ce bucăți din arborele vieții zboară în toate părțile. Din părțile noduroase ale copacului și din mușchiul moale care cade din ciocul păsării-femelă, un tînăr și o fecioară capătă formă. Ei sînt strămoșii populației dayak. Arborele vieții este în cele din urmă nimicit, iar cele două păsări sfîrșesc prin a se omorî una pe alta.

Pe scurt, în timpul creației, divinitățile se manifestă sub trei forme diferite: cosmică (cei doi munți), antropomorfă (Mahatala și Putir), teriomorfă (cele două păsări-rinocer). Dar aceste manifestări polare nu reprezintă decît un singur aspect al divinității. Nu mai puțin importante sînt manifestările ei ca *totalitate:* șarpele primordial al apelor, de pildă, sau arborele vieții. Această totalitate, pe care Schärer o numește totalitate divină/ambivalentă, constituie principiul fundamental al vieții religioase a dayak-ului, și el este proclamat mereu și mereu în nenumărate contexte. Se poate spune că, pentru dayak, orice formă divină își conține în egală măsură opusul: Mahatala este identic cu soția sa și viceversa, șarpele de apă este în egală măsură pasărea, și viceversa.

Mitul cosmogonic ne ajută să înțelegem viața religioasă a populației dayak-ului, cultura și organizarea ei socială. Lumea este rezultatul unei lupte între două principii polare, luptă în care arborele vieții – i.e. propria lor întrupare – este nimicit. „Dar din nimicire și din moarte răsare Cosmosul și apare o nouă viață. Această nouă creație își trage originea din moartea divinității totale".[3] În cele mai importante ceremonii religioase implicînd rituri de trecere – naștere, inițiere, căsătorie, moarte – acest conflict creator este mereu reiterat. De fapt, tot ceea ce este semnificativ în ochii unui dayak este o imitare a modelelor exemplare și o repetiție a evenimentelor povestite de mitul cosmogonic. Satul și casa reprezintă universul și sînt socotite a se afla în Centrul Lumii. Casa exemplară este o *Imago mundi;* ea este clădită în spinarea șarpelui de apă, acoperișul ei povîrnit simbolizează muntele primordial care este, în același timp, tronul lui Mahatala, iar o umbrelă mare simbolizează arborele vieții în ale cărui ramuri se pot zări două păsări.

În ceremonia de căsătorie, de pildă, cuplul se întoarce în timpul mitic primordial. Această întoarcere este simbolizată de o replică a arborelui vieții pe care cei doi miri o ating cu mîna. Lui Schärer i s-a spus că a te atinge de arborele vieții înseamnă a fi una cu el. „Căsătoria – scrie Schärer – este o reiterare a cosmogoniei și o repetiție a nașterii primei perechi de oameni din Arborele Vieții".[4] Nașterea este și ea raportată la

[3] Hans Schärer, *Ngadju Religion*, p. 34.
[4] *Ibid.*, p. 85.

timpul originar. Camera în care se naște copilul este plasată simbolic în mijlocul apelor primordiale. Tot astfel, camera în care sînt închise tinerele fete în timpul ceremoniilor de inițiere este închipuită a se afla în oceanul primar. Tînăra coboară în Lumea de dedesubt și după un timp se transformă în șarpe de apă. Ea revine pe pămînt ca o persoană cu totul nouă și începe o nouă viață, atît pe plan social cît și pe plan religios.[5] Moartea este și ea concepută ca o trecere spre o viață nouă, mai bogată și mai adevărată. Persoana decedată se întoarce în timpul primordial, și călătoria sa mistică este arătată de forma sicriului și de modul în care acesta este decorat. Sicriul are formă de barcă, ale cărei laturi sînt pictate cu imaginile șarpelui de apă, arborelui vieții, munților primordiali, adică simbolurile totalității cosmice/divine. Altfel spus, decedatul se întoarce în totalitatea divină originară.

Cu fiecare criză decisivă și cu fiecare *rite de passage*, omul reface drama lumii *ab initio*. Operația are loc în doi timpi: (1) întoarcerea la totalitatea primordială, și (2) repetarea cosmogoniei, adică spargerea unității primitive. Aceeași operație are loc în timpul ceremoniei colective de Anul Nou. Schärer subliniază că sfîrsitul anului reprezintă sfîrșitul unei ere și al unei lumi[6]; ceremoniile indică în mod clar că are loc o întoarcere la un timp precosmic, timpul totalității sacre simbolizat de șarpele de apă și de arborele vieții. Într-adevăr, în timpul acestei perioade, prin exce-

[5] *Ibid*, p. 87

[6] *Ibid*, pp. 94 ș. urm.

lentă sacră, numită *helat nyelo*, „timpul dintre ani", o replică a arborelui vieții este ridicată în sat și întreaga populație se întoarce la timpul primordial (i.e. precosmogonic). Ca urmare, regulile și interdicțiile sînt suspendate, căci lumea a încetat să existe și, așteptînd o nouă creație, comunitatea trăiește *în* divinitatea primordială, totală. Caracterul orgiastic al intervalului dintre ani nu trebuie să ascundă pentru noi sacralitatea acestuia. După cum arată Schärer, nu este vorba „de o dezordine, ci de o altă ordine."[7] În acest interval sacru se revine la o unitate și totalitate cosmică, divină, socială și sexuală. Orgia are loc în acord cu comandamentele divine și participanții regăsesc în ei înșiși totalitatea divină. După cum se știe, în multe alte religii, atît primitive cît și istorice, orgia periodică este considerată drept mijlocul prin excelență de atingere a totalității perfecte. Și această totalitate va fi punctul de pornire al unei noi creații – atît pentru populația dayak cît și pentru mesopotamieni.

Primordialitate și totalitate

Chiar și acest rezumat imperfect al unui vast material documentar ne ajută să sesizăm rolul considerabil pe care mitul cosmogonic îl joacă într-o societate arhaică. Mitul revelează gîndirea religioasă a dayak-ului în toată profunzimea și complexitatea ei. Așa cum am văzut, viața individuală și colectivă are o structură cosmologică:

[7] *Ibid*, p. 97.

orice viață constituie un ciclu, al cărui model este crearea, distrugerea și re-crearea veșnică a lumii. O atare concepție nu este caracteristică numai populației dayak sau numai populațiilor avînd același tip de cultură. Altfel spus, mitul dayak ne revelează un sens care transcende granițele sale etnografice. Or, ceea ce ne frapează cînd studiem această mitologie este marea importanță acordată *totalității primordiale*. S-ar putea aproape spune că dayak-ul este obsedat de două aspecte ale sacrului: *primordialitatea* și *totalitatea*. Acest fapt nu implică nicidecum că el ar diminua însemnătatea creației. Nu aflăm nimic din pesimismul indian sau gnostic în concepția dayak-ului cu privire la Cosmos și Viață. Lumea pentru un dayak este bună și semnificativă pentru că este sacră, pentru că a răsărit din arborele vieții, adică din totalitatea divină. Dacă lumea trebuie să fie abolită și re-creată periodic, aceasta nu se datorează faptului că prima creație este eșuată, ci faptului că numai acel prim stadiu care precede creația se bucură de o plenitudine și beatitudine de negăsit în lumea creată. Pe de altă parte, mitul subliniază necesitatea creației, adică a spargerii unității primordiale. Perfecția originară este reintegrată periodic, dar această perfecție este tranzitorie întotdeauna. Mitul dayak proclamă că actul creatiei – cu tot ceea ce a determinat el: existenta umană, societatea, cultura – nu poate fi abolit definitiv. Altfel spus, a avut loc o „istorie sacră“, și această istorie trebuie perpetuată prin repetare periodică. Este imposibil să îngheți realitatea în modalitatea ei germinală, asa cum era la început, topită în unitatea divină primordială.

Semnificativă este, așadar, această valoare excepțională conferită „istoriei sacre", temei și model al oricărei istorii umane. O asemenea valorizare o recunoaștem în multe alte mitologii primitive, dar ea devine deosebit de importantă în mitologiile din Orientul Apropiat antic și din Asia. Dacă examinăm o mitologie în ansamblul ei, aflăm felul cum își evaluează un popor anume propria sa istorie sacră. Fiecare mitologie prezintă o serie succesivă și coerentă de evenimente primordiale, dar diverse popoare își evaluează în mod diferit aceste întîmplări fabuloase, subliniind importanța unora, împingînd în plan secund, sau uitînd, cu desăvîrșire, altele. Dacă examinăm contextul a ceea ce s-ar putea numi îndepărtarea Zeului care a creat universul și transformarea sa treptată într-un *deus otiosus,* observăm un proces asemănător, implicînd o alegere și o judecată analoage: dintr-o serie de evenimente creatoare primordiale, sînt subliniate numai unele, în special acelea care au mai multă importanță pentru viața omului. Altfel spus, oamenii își aduc mereu aminte și exaltă seria de evenimente care constituie *istoria sacră,* în timp ce stadiul anterior, tot ce a existat *înaintea* istoriei sacre – întîi de toate prezența maiestuoasă și solitară a Zeului care a creat Lumea – se estompează. Dacă ei își mai aduc aminte de Marele Zeu, tot ce pot spune despre el este faptul că a creat lumea și pe om, și asta e tot. Acest Zeu Suprem pare să-și fi epuizat rolul o dată cu sfîrșitul creației. El nu mai joacă aproape nici un rol în cult, miturile lui sînt puține și mai degrabă banale, iar, cînd nu este uitat cu desăvîrșire, este invocat numai în cazuri

de mare primejdie, după ce ajutorul altor ființe divine s-a dovedit ineficace.

„Tatăl suprem" și strămoșii mitici

Această lecție a miturilor primitive este revelatoare: ea ne arată că omul, îndreptîndu-și tot mai mult atenția spre zeii vieții și ai fecundității, a devenit tot mai „întrupat". Și ne mai sugerează ideea că omul timpuriu își asumă de pe acum o „istorie", căreia îi devine și centru și victimă, deopotrivă. Ceea ce li s-a întîmplat strămoșilor săi mitici este, pentru el, mai important decît ceea ce s-a întîmplat *înainte* de asta. S-ar putea ilustra acest proces prin nenumărate exemple; am discutat un număr de astfel de mituri în lucrări anterioare.[8] Dar aș vrea să discut acum tradițiile mitice ale unei populații care, de mai bine de o jumătate de secol, s-a bucurat de o atenție considerabilă printre antropologi, sociologi și psihologi, anume triburile aranda din Australia centrală. Mă voi folosi exclusiv de materialele culese de T.G.H. Strehlow[9], fiul celebrului misionar Carl Strehlow, ale cărui lucrări au suscitat atîtea controverse pe vremea lui Durkheim. Cred că am ales cea mai ascultată autoritate în viață, căci

[8] Vezi în special *Myth and Reality*, pp. 92 ș. urm.

[9] În primul rînd, *Aranda Traditions* (Melbourne, 1947) și articolul său recent „Personal Monototemism in a Polytotemic Community" în *Festschrift für Ad. E. Jensen* (München, 1964), pp. 723–754; cf. de asemeni, „La gémellité de l'âme humaine" în *La Tour Saint-Jacques* (Paris, 1957), nr. 11–12, pp. 14–23. Vezi și Mircea Eliade, „Australian Religion: An Introduction. Part II", *History of Religions*, 6 (1967): 208–235, în special pp. 209 ș. urm.

limba aranda a fost prima limbă vorbită de T.G.H. Strehlow, care a studiat triburile în cauză timp de peste treizeci de ani.

Potrivit populației aranda, cerul și pămîntul au existat dintotdeauna și au fost dintotdeauna locuite de ființe supranaturale. În cer, există un personaj cu picioare de struț *emu*, avînd soție și copii cu picioare de *emu*: este Tatăl Suprem *(knaritja)*, numit și Tinerețe Veșnică *(altjira nditja)*. Aceste ființe supranaturale trăiesc într-o țară veșnic verde, plină de fructe și flori, străbătută de Calea Laptelui. Toți se bucură de tinerețe veșnică, Marele Tată fiind la fel de tînăr ca și copiii săi; toți sînt nemuritori, asemeni stelelor, căci moartea n-a ajuns pînă la ei.

Strehlow consideră că ar fi cu neputință să-l considerăm pe Marele Tată cu picioare de struț *emu* o ființă supranaturală comparabilă cu anumiți zei ai cerului din Australia de sud-est. Într-adevăr, acesta n-a creat și nici n-a dat formă pămîntului, n-a făurit plantele, nici animalele, nici pe om, nici pe strămoșii totemici, nici nu a inspirat sau controlat activitățile acestor strămoși. Marele Tată și ceilalți locuitori ai cerului nu s-au interesat niciodată de ceea ce s-a petrecut pe pămînt. Răufăcătorii n-au de ce să se teamă de Marele Tată ceresc, ci doar de mînia strămoșilor totemici și de pedeapsa autorităților tribale. Pentru că, așa cum vom vedea îndată, toate actele creatoare și semnificative au fost înfăptuite de strămoșii totemici născuți din pămînt. Pe scurt, avem aici de-a face cu o drastică transformare a unei ființe celeste într-un *deus otiosus*. Pasul următor ar putea fi căderea sa în uitare deplină. Aceasta s-a întîmplat, probabil, la vest de teritoriul triburilor

aranda, unde Strehlow n-a putut găsi credințe asemănătoare în ființe ale cerului.

Și totuși, există cîteva trăsături caracteristice care permit plasarea acestui Mare Tată Veșnic Tînăr în categoria ființelor supreme. Înainte de toate sînt nemurirea sa, tinerețea sa și existența sa beatifică; mai apoi anterioritatea sa ontologică față de eroii totemici; într-adevăr el se afla de foarte multă vreme în cer, cu mult înainte ca strămoșii totemici să fi răsărit din pămînt. În fine, importanța religioasă a cerului este repetat proclamată: de pildă, în miturile anumitor eroi care au cucerit nemurirea urcînd la cer; sau în tradițiile mitice despre arborii sau scările care leagă cerul de pămînt și, în special, în credințele aranda, larg răspîndite, potrivit cărora moartea a apărut pentru că a fost brutal întreruptă comunicarea dintre cer și pămînt. Strehlow amintește tradițiile privind o scară care unește pămîntul cu cerul și descrie locurile unde, potrivit legendelor, creșteau arbori gigantici în care, urcîndu-se, anumiți strămoși mitici au reușit să ajungă în cer. Credințe asemănătoare se găsesc în multe alte tradiții arhaice, în special în miturile care povestesc că după întreruperea comunicației dintre cer și pămînt, zeii s-au retras în cel mai de sus și îndepărtat cer și au devenit, mai mult sau mai puțin, *dii otiosi*. De atunci încoace, numai cîteva persoane privilegiate – eroi, șamani, vrăjitori-vindecători – au mai fost în stare să urce la cer. Nu știm în ce măsură un mit asemănător exista la triburile aranda. Dar fapt este că, în pofida indiferenței reciproce dintre aranda și ființele celeste, prestigiul religios al cerului continuă să supraviețuiască și obsesia nemuririi cîștigate

printr-o urcare la cer bîntuie încă memoria tribului. Ești tentat să descifrezi în aceste fragmente mitice o anumită nostalgie după o situație primordială iremediabil pierdută.

În orice caz, reprezentarea acelui *primordium* al Marelui Tată ceresc nu mai are o semnificație imediată pentru aranda. Dimpotrivă, populațiile aranda par să fie interesate numai de ceea ce s-a întîmplat, la un moment dat, *pe pămînt*. Asemenea întîmplări sînt extrem de semnificative; în sensul terminologiei noastre, ele au o valoare religioasă. Într-adevăr, evenimentele care au avut loc în timpurile mitice, în „Timpul Visului", sînt religioase în sensul că ele constituie o istorie paradigmatică pe care omul ar trebui să o urmeze și să o reitereze pentru a putea asigura permanența lumii, a vieții și a societății.

În timp ce Marele Tată și familia sa duceau în cer o existență paradisiacă și lipsită de responsabilități, la suprafața pămîntului existau încă din vremi imemoriale mase amorfe, semi-embrionare, de prunci numai pe jumătate dezvoltați. Ei nu pot ajunge indivizi desăvîrșiți, bărbați și femei, dar nici nu îmbătrînesc și nici nu pot muri, căci nici moartea, nici viața nu existau încă pe pămînt. Viața nu exista în chip deplin decît *sub* pămînt în forma a mii de ființe supranaturale adormite, increate și ele (sînt numite, de altfel, „născute din propria lor nemurire", *altjirana nambakala*). În cele din urmă aceste făpturi increate s-au trezit din somnul lor și au năpădit la suprafața pămîntului. Locurile prin care au apărut au rămas impregnate de putere și viață. Una din aceste făpturi supranaturale este soarele de pe cer, și în momentul în care acesta a răsărit din sol, întreg pămîntul s-a umplut de lumină.

Aceste ființe chtoniene aveau forme diverse; unele au răsărit în forme animale, altele ca bărbați și femei. Toate însă aveau ceva comun: teriomorfele se comportau și gîndeau ca și oamenii, antropormofele se puteau schimba după voie în orice specie animală. Aceste făpturi ale pămîntului, desemnate de obicei prin termenii de „strămoși totemici", au început să rătăcească încoace și încolo la suprafața pămîntului, modificînd-o, dînd Australiei centrale relieful de azi. Atare lucrări constituie, la drept vorbind, o cosmogonie; strămoșii nu au creat pămîntul, ci au dat formă unei *materia prima* preexistente. Iar antropogonia repetă cosmogonia. Unii dintre strămoșii totemici și-au asumat rolul de eroi culturali; ei au tăiat în bucăți masa semi-embrionară, dînd apoi formă fiecărui copil, despicînd pielițele care le uneau degetele de la mîini și de la picioare și dîndu-le găuri pentru urechi, ochi și pentru gură. Alți eroi culturali i-au învățat pe oameni cum să-și făurească unelte, să facă focul și să-și gătească mîncarea, și le-au revelat instituțiile religioase și sociale.

Ca urmare a acestor lucrări, o oboseală enormă i-a copleșit pe strămoși, ei s-au afundat în pămînt și au devenit pietre, copaci sau obiecte rituale (*tjurunga*). Locurile unde și-au găsit odihna, ca și acelea unde s-au născut, sînt socotite puternice locuri sacre și se numesc la fel, *pmara kutata*. Dar dispariția strămoșilor, dispariție care a pus capăt vîrstei primordiale, nu este finală. Deși cufundați iarăși în somnul lor inițial sub pămînt, strămoșii veghează purtarea oamenilor; în plus, strămoșii se reîntrupează mereu; așa cum a arătat Strehlow[10] , sufletul nemuritor al fiecărei

[10] Cf. „Personal Monototemism in a Polytotemic Community", p. 730.

persoane umane reprezintă o părticică din viața strămoșului.

Vremea fabuloasă cînd strămoșii străbăteau pămîntul este pentru locuitorul aranda o epocă paradisiacă. El nu numai că-și imaginează pămîntul proaspăt făurit ca pe un paradis, în care vînatul se lasă prins cu ușurință și în care apa și fructele abundă, dar, în vremea aceea, strămoșii erau liberi de nenumăratele inhibiții și frustrări care încătușează ineluctabil toate făpturile omenești ce trăiesc în comunități organizate.[11] Acest paradis primordial obsedează încă imaginația triburilor aranda. Într-un anume sens, scurtele perioade de orgie rituală, cînd toate interdicțiile sînt suspendate, se pot interpreta ca întoarceri fulgurante la libertatea și beatitudinea strămoșilor.

Această primordialitate paradisiacă și terestră – constituind atît o istorie cît și o propedeutică – este cea care îl interesează pe aranda. În acel timp mitic, omul a devenit ceea ce este astăzi, nu numai pentru că a fost făurit și instruit de strămoși, ci și, mai ales, pentru că trebuie să repete tot ce au făcut aceștia *in illo tempore*. Miturile revelează această istorie sacră și creatoare. În plus, în cursul inițierii sale, fiecare tînăr aranda află nu numai ce s-a întîmplat *in principio*, dar află, în cele din urmă, și că *el era acolo* de față, că participa întrucîtva la acele mari întîmplări. Inițierea induce o adevărată *anamnesis*. La finele ceremoniei de inițiere, novicele află că eroul mitului pe care tocmai l-a auzit este el însuși. I se arată apoi un obiect sacru și bine păzit, un *tjurunga* și i se spune: Acesta este cor-

---

[11] *Ibid.*, p. 729 Cf. de asemeni *Aranda Traditions*, pp. 36 ș. urm., despre „Vîrsta de Aur" a strămoșilor totemici.

pul tău! – căci acest obiect ritual reprezintă trupul unui strămoș. Această revelare dramatică a identității dintre strămoșul etern și individul în care el s-a reîntrupat poate fi comparată cu *tat tvam asi* din Upanișade. Nu este vorba în acest caz de o credință care constituie un apanaj exclusiv aranda. În Australia de nord-est, de pildă, cînd un membru al tribului unambal pleacă să picteze din nou imaginea unui *wondjina* pe peretele stîncii sacre (*wondjina* înseamnă strămoșul totemic al băștinașului din Australia centrală), el spune: „Mă duc să mă înviorez și să mă întăresc; mă zugrăvesc iarăși ca să revină ploaia".[12]

La ineluctabilitatea morții, ca rezultat al întreruperii brutale a comunicării dintre cer și pămînt, primitivul aranda a răspuns cu o teorie a transmigrației, grație căreia strămoșii – altfel spus aranda înșiși – se întorc mereu la viață. Putem distinge, deci, două feluri de *primordialitate*, cărora le corespund două tipuri de nostalgie: (1) acel *primordium* reprezentat de Marele Tată ceresc și de nemurirea celestă inaccesibilă ființelor umane obișnuite; (2) epoca fabuloasă a strămoșilor, cînd a apărut viața în general și viața omenească în particular. Membrii tribului aranda trăiesc cu nostalgia și dorul paradisului pămîntesc reprezentat de cel de-al doilea *primordium*.

Două tipuri de primordialitate

Un asemenea proces este cunoscut și în alte religii, chiar și în cele mai complexe. Ne putem

[12] Vezi Eliade, „Australian Religions: An introduction. Part II", p. 227.

referi, de pildă, la primordialitatea lui Tiamat și la trecerea la o epocă primordială a creației reprezentată de victoria lui Marduk: cosmogonia, antropogonia și întemeierea unei noi ierarhii divine. Sau am putea face o comparație cu primordialitatea lui Uranos și cu stabilirea supremației lui Zeus, sau să subliniem trecerea de la aproape uitatul Dyaus la Varuṇa și mai apoi supremațiile consecutive ale lui Indra, Șiva și Vișnu. În toate aceste cazuri putem spune că este implicată crearea unei noi lumi, chiar cînd nu este vorba despre o cosmogonie propriu-zisă. Dar aflăm că întotdeauna emergența unei noi lumi religioase pare să fie în relație mai directă cu condiția omului.

Ce este mai semnificativ în această substituire a unei primordialități existențiale în dauna alteia mai degrabă speculative este faptul că acest proces reprezintă o încorporare mai radicală a *sacrului* în *viață* și în *existența umană* ca atare. Desigur, acest proces e destul de comun în istoria religiilor și nu e complet străin nici tradiției iudeo-creștine. Avem poate în Bonhoeffer cel mai recent exemplu al încorporării sacrului în existența profană a omului istoric; tot astfel putem identifica în cea mai recentă teologie americană, teologia morții lui Dumnezeu, o altă variantă, radical secularizată, a mitului lui *deus otiosus.*

Putem distinge, așadar, două tipuri de *primordialități:* (1) o primordialitate precosmică, anistorică, și (2) una cosmogonică sau istorică. În fapt, mitul cosmogonic deschide *istoria sacră;* el este un *mit istoric,* deși nu în sensul iudeo-creștin al cuvîntului, căci mitul cosmogonic are funcție

de model exemplar, și, ca atare, este reactualizat periodic. Putem, de asemeni, distinge două tipuri de *nostalgie religioasă:* (1) dorința de a reintegra totalitatea primordială care exista înainte de creație (tipul dayak de nostalgie religioasă); și (2) dorința de a recupera epoca primordială care a început îndată *după* creație (tipul aranda). În cazul din urmă, avem de-a face cu o nostalgie după *istoria sacră* a tribului. Cu asemenea *mituri ale istoriei sacre* – încă prezente în multe societăți tradiționale – are a se confrunta concepția iudeo-creștină a istoriei.

6

Paradis și utopie: geografie mitică și eshatologie

„Moda“ mesianismului

În ultimii zece ani a crescut considerabil numărul lucrărilor despre diversele milenarisme și diferitele forme de utopie. Acest lucru este valabil nu numai cu privire la studiile asupra mișcărilor mesianice și profetice primitive între care cele mai renumite sînt cele cunoscute sub numele de „cargo cults“ –, ci și în legătură cu cercetarea mesianismelor de origine iudeo-creștină, de la începutul erei noastre pînă la Renaștere și la Reformă, precum și despre lucrările tratînd despre implicațiile religioase ale descoperirilor geografice și ale colonizării, în principal colonizarea celor două Americi. În fine, în anii din urmă s-au publicat mai multe încercări de sinteză: istorici, sociologi și filozofi au căutat să compare diferitele

---

Capitolul acesta este o versiune revăzută și completată a unui articol publicat pentru prima oară în engleză ca o contribuție la volumul *Utopia and Utopian Thought*, ed. Frank E. Manuel (Boston: Houghton Mifflin Co., 1966), pp. 260–280. Retipărit cu permisiunea din partea revistei *Daedalus*, editată de American Academy of Arts and Sciences.

Versiunea originală, „Paradis et Utopie: Géographie Mythique et Eschatologie“, a fost publicată în *Vom Sinn der Utopie, Eranos Jahrbuch*, 1963 (Zürich: Rhein – Verlag, 1964).

milenarisme și diferitele forme de utopie și să le articuleze în vederea unei sinteze finale.

Nu vom prezenta aici această enormă bibliografie recentă. E de ajuns să amintim cîteva eforturi de sinteză: lucrarea lui Norman Cohn despre millenium, lucrările aparținînd lui Lanternari, Guariglia și Mühlmann și tratînd despre milenarismele primitive, cercetarea lui Alphonse Dupront despre spiritul cruciadelor și monografiile mai multor savanți americani despre implicațiile eshatologice ale colonizării.[1]

Interesul savanților occidentali pentru utopii și mișcările milenariste este semnificativ; s-ar putea spune chiar că acest interes constituie una din trăsăturile caracteristice ale gîndirii contemporane occidentale. Motivele acestui interes sînt multiple. Întîi de toate, este curiozitatea trezită de cultele mesianice care au agresat societățile „primitive" în ultimele decenii ale perioadei coloniale. Apoi, sînt cercetările recente privind importanța mișcărilor profetice din Europa medievală, în principal mișcarea lui Gioacchino da Fiore și a gioacchiniștilor din Europa transalpină. Iar, în cele din urmă, este analiza riguroasă a impli-

---

[1] Cf. Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, ed. a 2-a (New York, 1961); Vittorio Lanternari, *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi* (Milano, 1960); Guglielmo Guariglia, *Prophetismus und Heilserwartungsbewegungen als völkerkundliches und religionsgeschichtliches Problem* (Horn, 1959); Wilhelm E. Mühlmann, *Chiliasmus und Nativismus* (Berlin, 1961), Cf. de asemeni Sylvia L. Thrupp, ed., *Millennial Dreams in Action* (Haga, 1962); Alphonse Dupront, „Croisades et eschatologie", în *Umanesimo e Esoterismo*, ed. Enrico Castelli (Padova, 1960), pp. 175-198. Despre implicațiile eshatologice ale colonizării Americii, vezi lucrările lui H. Richard Niebuhr, Charles L. Sanford și George H. Williams, citate mai jos.

cațiilor religioase ale colonizării Americii, pentru că așa cum vom vedea mai încolo, descoperirea și colonizarea Lumii Noi s-a petrecut sub semnul eshatologiei.

Efectuarea unor asemenea cercetări și punerea unor asemenea probleme trădează o orientare de gîndire extrem de grăitoare despre poziția spirituală a omului occidental contemporan. Să remarcăm, întîi de toate, că, spre deosebire de sistemele de explicare deterministă a istoriei, astăzi se recunoaște importanța factorului religios, cu deosebire importanța mișcărilor de frenezie și de tensiune – a mișcărilor profetice, eshatologice, milenariste. Există însă ceva, după mine, și mai semnificativ: interesul privind *originile* lumii occidentale *recente* – adică interesul privind originile Statelor Unite și ale națiunilor Americii Latine – trădează la intelectualii acestui continent dorința de a se reîntoarce în trecut spre a-și recupera *istoria primordială*, altfel spus „începuturile absolute". Această dorință de întoarcere la origini, de recuperare a situației primordiale, denotă de asemenea dorința de a reîncepe istoria, nostalgia pentru paradisul terestru în vederea căruia strămoșii națiunilor americane au traversat Atlanticul. (Într-adevăr, niciodată nu s-au publicat atît de multe cărți avînd în titlu cuvîntul „paradis", ca în cazul colonizării celor două Americi. Printre cărțile din anii din urmă, subliniem: *Visão do Paraiso: os motivos edeñicos no descobrimento e colonização do Brasil* [Rio de Janeiro, 1959], de Sergio Buarque de Hollanda; *The Quest for Paradise* [1961], de Charles L. Sanford; *Wilderness and Paradise in Christian Thought* [1962], de George H. Williams, subintitulată „From the

Garden of Eden and the Sinai desert to the American Frontier".)

Toate acestea trădează dorința de a recupera originile religioase și, prin acestea, o istorie primordială a acestor state transatlantice. Dar semnificația acestui fenomen este mult mai complexă. Se poate detecta și dorința de reînnoire a vechilor valori și structuri, speranța într-o *renovatio* radicală – la fel cum se poate descifra în experimentele artistice cele mai recente dorința de a nimici toate modurile de expresie deja deteriorate de istorie, dar și dorința de a porni o experiență artistică *ab initio.*

Ca să ne întoarcem la tema noastră – Paradis și Utopie – am ales două feluri de exemple. Întîi de toate aș dori să remarc elementele eshatologice și paradisiace în colonizarea Americii de Nord de către pionieri, și progresiva transformare a „Paradisului american", dînd naștere mitului progresului infinit, optimismului american și unui cult al noutății și tinereții. Mă voi ocupa, apoi, de un trib brazilian, tribul tupi-guarani, care, în momentul descoperirii Americii de Sud, pornise deja de-a lungul Oceanului Atlantic în căutarea unui paradis. Unele grupuri ale acestui trib continuă și azi să-l caute.

În căutarea Paradisului terestru

Cristofor Columb nu se îndoia că în călătoria sa se apropia de Paradisul terestru. Curenții de apă proaspătă pe care i-a întîlnit în Golful Paria își aveau originea, în credința sa, în cele patru rîuri ale Grădinii Edenului. Pentru Columb, așadar, căutarea Paradisului terestru nu era o himeră.

Marele navigator acorda acestei descoperiri geografice o semnificație eshatologică. Lumea Nouă însemna mai mult decît un nou spațiu deschis propovăduirii Evangheliei. Faptul însuși al descoperirii sale avea o implicație eshatologică.

Într-adevăr, Columb era convins că profeția privind răspîndirea Evangheliei în toată lumea trebuia să se realizeze înainte de sfîrșitul lumii, care nu era prea departe. În *Cartea profețiilor*, Columb afirma că acest eveniment – adică sfîrșitul lumii – va fi precedat de descoperirea noului continent, de convertirea necredincioșilor și de nimicirea lui Antihrist. Și el și-a asumat un rol capital în această dramă grandioasă, cosmică și istorică, în același timp. Adresîndu-se prințului Juan, el exclama: „Dumnezeu m-a făcut pe mine crainicul unui cer nou și al unui pămînt nou despre care a vorbit în Apocalipsa Sfîntului Ioan, după ce grăise și prin gura lui Isaia, și mi-a arătat locul în care să le găsesc."[2]

Expedițiile transoceanice și descoperirile geografice care au zguduit și au transformat Europa occidentală au avut loc în această atmosferă mesianică și apocaliptică. Peste tot în Europa se credea într-o regenerare iminentă a lumii, chiar dacă rațiunile și cauzele acestei regenerări erau complexe și adesea contradictorii.

Colonizarea celor două Americi a început sub acest semn eshatologic: oamenii credeau că a venit timpul reînnoirii lumii creștine, și adevărata reînnoire era întoarcerea în Paradisul terestru sau, cel puțin, reînceperea Istoriei sacre, reite-

---

[2] Charles L. Sanford. *The Quest for Paradise* (Urbana, Illinois, 1961), p. 40.

rarea întîmplărilor prodigioase din Biblie. Acesta este motivul pentru care literatura perioadei, și tot astfel predicile, memoriile și corespondența timpului, abundă în aluzii paradisiace și eshatologice. În ochii englezilor, de pildă, colonizarea Americii nu făcea decît să prelungească și să desăvîrșească o Istorie sacră, începută în primii ani ai Reformei. Într-adevăr, avîntul pionierilor către Apus continua marșul triumfal pe care înțelepciunea și adevărata religie îl pornise cîndva din Orient spre Occident. Deja de la o vreme, teologii protestanți erau înclinați să identifice Apusul cu progresul spiritual și material. Anumiți teologi transferaseră teoretic Chivotul Legămîntului lui Avraam cu Dumnezeu în mîinile englezilor. Așa cum scria teologul anglican William Crashaw, „Dumnezeul lui Israel este... Dumnezeul Angliei". În 1583, Sir Humphrey Gilbert considera că, dacă Anglia pusese stăpînire pe „teritorii întinse și plăcute", lucrul se datora, fără îndoială, faptului că cuvîntul Domnului, adică religia, care pornise din Răsărit, înaintase progresiv spre Apus, unde, adăuga el, „se va opri, probabil."

Simbolism solar

Este vorba de un motiv destul de frecvent în literatura engleză a epocii. Teologul Thomas Burnet, în lucrarea sa *Archaeologiae* (1692), scria: „Știința, ca și soarele, își începe cursul din *Răsărit*, apoi o ia către *Apus* și aici ne bucurăm de multă vreme de lumina sa". Iar episcopul Berkeley, în celebrul său poem care se deschide cu

versurile „Westward the course of empire takes its way...", reia analogia cu soarele ca să exalte rolul spiritual al Angliei.[3]

De altfel, Berkeley nu făcea decît să se conformeze unei tradiții europene cu o vechime de peste două secole. Într-adevăr, hermetismul egiptean și simbolismul solar, repus în rol de Marsilio Ficino și de umaniștii italieni, cunoscuseră o vogă extraordinară după descoperirile lui Copernic și Galilei, descoperiri care, pentru contemporani, ilustrau în primul rînd triumful soarelui și al heliocentrismului. Cercetări recente au dezvăluit implicațiile religioase, în majoritatea cazurilor ascunse ori camuflate, ale astronomiei și cosmografiei Renașterii. Pentru contemporanii lui Copernic și Galilei, heliocentrismul era mai mult decît o teorie științifică: el marca victoria simbolismului solar asupra Evului Mediu, altfel spus, revanșa tradiției hermetice – considerată venerabilă și primordială, precedîndu-i pe Moise, Orfeu, Zoroastru și Platon – asupra provincialismului Bisericii medievale.

Tema simbolismului solar în Renaștere este complexă ca să o pot aborda aici, dar această scurtă aluzie este necesară ca să putem înțelege accentul pus pe analogiile solare la autorii care exaltă semnificația religioasă a colonizării Lumii Noi. Primii coloniști englezi în America se considerau aleși de Providență să clădească o „cetate pe înălțimi" care să slujească drept exemplu de adevărată Reformă pentru întreaga Europă. Ei

---

[3] Vezi textele citate de Charles L. Sanford, *ibid.* , pp. 52 ș. urm. Vezi de asemenea George H. Williams, *Wilderness and Paradise in Christian Thought* (New York, 1962), pp. 65 ș. urm.

urmau soarele în drumul lui spre Extremul Occident, prelungind și continuînd de o manieră prodigioasă transmiterea religiei și a culturii de la Răsărit către Apus. Ei vedeau un semn al Providenței divine în faptul că America rămăsese ascunsă europenilor pînă în vremea Reformei. Primii pionieri nu se îndoiau că actul final al regenerării morale și al mîntuirii universale va începe cu ei, pentru că ei fuseseră primii care au urmat soarele în drumul lui spre grădinile paradisiace ale Apusului. Poetul anglican George Herbert scria în poemul său *Church Militant:*

Religion stands tip-toe in our land
Ready to pass to the American strand.[4]

(Religia stă în vîrful picioarelor la noi în țară,
Gata să treacă pe țărmul american.)

Și acest „țărm american", așa cum am văzut și vom vedea mereu în cele ce urmează, era încărcat de elemente paradisiace. Ulrich Hugwald profetizase că, după descoperirea Americii, omenirea se va întoarce „la Hristos, la Natură, la Paradis".

Mai mult decît oricare națiune modernă, Statele Unite erau produsul Reformei protestante în căutarea unui Paradis terestru în care reformarea Bisericii să se desăvîrșească.[5] Relația dintre Reformă și recuperarea Paradisului terestru a impresionat un mare număr de autori, de la Heinrich Bullinger la Charles Dumoulin. Pentru acești teologi, Reforma a apropiat venirea marii

---

[4] Citat de Ch. L. Sanford, *Quest for Paradise*, p.53.
[5] *Ibid.*, p. 74. Vezi și G. H. Williams, *Wilderness and Paradise*, pp. 99 s. urm.; H. Richard Niebuhr, *The Kingdom of God in America* (New York, 1937).

vîrste a beatitudinii paradisiace. Este semnificativ faptul că această temă milenaristă s-a bucurat de cea mai mare popularitate cu puțin timp înainte de colonizarea Americii și de revoluția lui Cromwell. Nu este, deci, surprinzător să constați că doctrina religioasă cea mai populară în colonii era că America fusese aleasă între națiunile lumii drept locul celei de-a doua veniri a lui Hristos și că *millenium*-ul, deși esențialmente de natură spirituală, se va însoți de o transformare paradisiacă a pămîntului, ca un semn exterior al desăvîrșirii interioare. Sau, cum scria eminentul puritan american Increase Mather, rectorul Universității Harvard între 1685 și 1701: „Cînd Împărăția lui Hristos va umple tot pămîntul, *acest Pămănt se va întoarce la starea paradisiacă.*“[6]

Paradisul american

De altfel, unii pionieri ai Vestului vedeau deja multe locuri din America asemeni Paradisului. Călătorind de-a lungul coastei Noii Anglii în 1614, John Smith o compară cu Edenul: „Niciodată nu s-au înțeles mai bine cerul cu pămîntul ca să făurească un tărîm pe care omul să-l locuiască... Am dat din întîmplare peste o țară așa cum a ieșit din mîinile lui Dumnezeu.“ George Alsop înfățișează Maryland-ul ca pe singurul loc ce pare a fi „raiul pămîntesc“. Arborii, plantele, fructele, florile sale, scria el, vorbesc în „hieroglife despre starea noastră adamică sau primitivă“. Alt autor

[6] Increase Mather, *Discourse on Prayer*, citat de Sanford în *Quest for Paradise*, pp. 82–83.

descoperea „viitorul Eden" în Georgia – o regiune aflată pe aceeași paralelă terestră cu Palestina: „Acel *Canaan* făgăduit, ales și arătat de însuși Dumnezeu, ca să binecuvînteze Lucrarea unui Popor îndrăgit de El". Pentru Edward Johnson, Massachusetts este locul „unde Domnul va face un Cer nou și un Pămînt nou". Tot astfel, puritanul din Boston, John Cotton, îi informa pe cei care se pregăteau să se îmbarce din Anglia spre Massachusetts că li se acordă un privilegiu ceresc, grație „cartei care i s-a dat lui Adam și urmașilor lui în Rai".[7]

Dar aceasta nu reflectă decît un singur aspect al experienței milenariste a pionierilor Americii. Pentru mulți alți emigranți, Lumea Nouă reprezenta un deșert bîntuit de demoni. Acest lucru, însă, nu le diminuează exaltarea eshatologică, căci li s-a propovăduit mereu că necazurile prezente nu erau decît o încercare morală și spirituală înainte de a ajunge în paradisul pămîntesc care le-a fost făgăduit.[8] Pionierii americani se socoteau în situația evreilor după ce au traversat Marea Roșie, după cum, tot astfel, în ochii lor, condiția lor în Anglia ori Europa fusese un fel de robie egipteană. După teribila încercare a traversării deșertului, ei vor intra, în sfîrșit, în Canaan. Așa după cum scria Cotton Mather: „Deșertul sălbatic pe care l-am străbătut ca să ajung în Țara Făgăduinței era plin de șerpi de foc zburînd".[9]

---

[7] Texte citate *ibid.*, pp.83–85.

[8] Cf. Williams. *Wilderness and Paradise*, pp. 103 ș.urm., 108 ș. urm.

[9] Sanford, *Quest for Paradise*, p. 87. Cf. de asemeni Williams, *Wilderness and Paradise*, p. 108.

Dar, mai tîrziu, o nouă idee ia naștere: Noul Ierusalim va fi, în parte, produsul muncii omului. Jonathan Edwards (1703–1758) credea că munca va transforma Noua Anglie într-un fel de „rai pe pămînt". Vedem cum milenarismul pionierilor americani duce treptat către ideea de progres. Într-o primă etapă, se stabilește un raport între paradis și posibilitățile pămîntești existente în Lumea Nouă. În etapa următoare, tensiunea eshatologică scade și acest lucru se realizează omițîndu-se perioada de decădere și mizerie care trebuia să preceadă „Ultimele Zile", ajungîndu-se, în cele din urmă, la ideea unei desăvîrșiri treptate și neîntrerupte.[10]

Dar înainte de a se cristaliza în ideea americană de progres, milenarismul pionierilor a suferit alte metamorfoze. Prima criză importantă a acestei eshatologii puritaniste a fost provocată de lupta între marile puteri europene pentru întemeierea unui imperiu colonial. Roma și națiunile catolice au fost asimilate cu Antihrist, de nimicirea lor depindea Împărăția viitoare.

La un moment dat, literatura colonială engleză era dominată de o singură temă: invadarea Americii de către Antihrist, care amenința să ruineze speranța în victoria glorioasă a lui Hristos. Pentru John Winthrop, prima sarcină a Noii Anglii era „să înalțe o redută împotriva domniei lui Antihrist pe care iezuiții sînt pe punctul de a o întemeia pe aceste locuri". Alți autori afirmau că Lumea Nouă fusese un adevărat Paradis înainte de venirea catolicilor.

---

[10] Sanford, *Quest for Paradise*, p. 86.

Evident, rivalitatea dintre puterile europene în vederea dominării imperiilor transatlantice avea în mare măsură un caracter economic, dar ea era exacerbată de o eshatologie aproape maniheistă: totul părea să se reducă la lupta dintre Bine și Rău. Autorii coloniali vorbeau despre amenințarea pe care francezii și spaniolii o făceau să planeze asupra coloniilor englezești ca despre „o nouă captivitate babiloniană" sau ca despre „o robie egipteană". Francezii și spaniolii erau „tiranii", „servitorii lui Antihrist". Europa catolică era prezentată ca o lume căzută, un Infern contrastînd cu Paradisul Lumii Noi. Se spunea „Ori Cerul, ori Europa", cu înțelesul de „Ori Cerul, ori Iadul". Încercările suferite de pionierii deșertului american aveau drept țel principal răscumpărarea omului de păcatele trupești ale Lumii Vechi necredincioase.[11]

Întoarcerea la creștinismul primitiv

Atîta vreme cît conflictul dintre Bine și Rău era încarnat, în ochii pionierilor americani, în lupta dintre protestantism și catolicism, Anglia a fost ferită de atacuri. Dar, după 1640, a început tensiunea dintre coloniști și țara mamă. Pentru perfecționiștii din colonii, Reforma engleză este imperfectă. Și mai rău: practicile religioase din Anglia sînt considerate lucrarea lui Antihrist. În imageria apocaliptică din coloniile americane, locul Romei este luat de Anglia. Consecința imediată a acestei substituiri este că pionierii coloni-

[11] Sanford, *ibid.*, pp. 89 ș.urm.

zatori – în calitate de popor „ales“ – încep să-și socotească misiunea lor în pustie nu doar ca o continuare a unei activități religioase tradiționale, dar ca pe ceva în întregime nou. Plini de speranța unei renașteri departe de Infernul european, coloniștii considerau că sînt pe punctul de a inaugura etapa finală a Istoriei. În 1647, John Eliot, apostol al amerindienilor, vestea „aurora, dacă nu chiar izbucnirea soarelui Evangheliei... în Noua Anglie“.[12] Un atare limbaj indică o ruptură profundă cu trecutul european. Și trebuie precizat că o asemenea ruptură a avut loc cu mult înainte de Războiul de independență. În 1646, Noua Anglie se considera un stat liber și „nu o colonie sau corporație a Angliei“. Rațiunile acestei *prise de conscience* în privința autonomiei erau în primul rînd de ordin religios. Cotton Mather aștepta întoarcerea celor dintîi timpuri ale creștinismului în Noua Anglie. „Pe scurt – scria el – *prima* vîrstă a lumii era *Vîrsta de Aur;* pentru a o recupera, omul trebuie să devină *protestant,* chiar *puritan,* aș putea să adaug. „Această reîntoarcere la Vîrsta de Aur a creștinismului primitiv trebuia să aducă o transfigurare a pămîntului. Așa cum declara Increase Mather, restaurarea Bisericii primitive trebuia să transforme pămîntul într-un paradis.[13]

Ruptura cu Anglia și cu trecutul european se agrava în măsura în care pionierii se pregăteau pentru *millenium* întorcîndu-se la virtuțile Bisericii primitive. Pentru puritani, principala virtute creștină era simplicitatea. Pe de altă parte,

[12] Cf. Sanford, *op. cit.*, pp. 96 ș. urm.
[13] Texte citate în *ibid.*, p. 104.

inteligența, cultura, erudiția, manierele, luxul erau opera Diavolului. John Cotton scria: „Cu cît ești mai cultivat și mai inteligent, cu atît ești mai pregătit să fii în slujba Diavolului. „Complexul de superioritate al pionierilor și misionarilor Frontierei era în plină formare. Această întoarcere la creștinismul primitiv, care trebuia să readucă raiul pe pămînt, implica totodată disprețul pentru erudiția iezuiților, precum și critica aristocrației engleze – cultivată, elegantă, sofisticată, obișnuită cu puterea și autoritatea. Extravaganța sau luxul vestimentar devenise păcatul prin excelență al „gentleman"-ului. În cartea sa *Simple Cobbler of Aggawam* (1647), Nathanael Ward punea în contrast viața simplă și superioritatea morală a colonistilor cu moravurile corupte ale Angliei și scotea din această comparație dovada progresului către starea paradisiacă a Bisericii primitive.[14]

Coloniștii proclamau superioritatea lor morală asupra englezilor recunoscîndu-se, însă, inferiori în ceea ce privește cultura si vestimentatia. După Charles L. Sanford, originea complexului american de superioritate – complex manifestat atît în politica externă, cît și în efortul entuziast de a difuza pe întreaga planetă „modul american de viață" – se află în activitatea misionarilor Frontierei.[15] S-a dezvoltat un întreg simbolism religios al Frontierei, simbolism care a prelungit eshatologia pionierilor pînă în plin secol al XIX-lea. Marile păduri, singurătatea cîmpiilor nesfîrșite, fericirea vieții rurale sînt puse în contrast cu păcatele și viciile orașelor. O nouă idee își face

[14] *Ibid.*, pp. 105 s.urm.
[15] *Ibid.*, pp. 93 ș. urm.

loc: paradisul american este infestat de forțele demonice venite din Europa orașelor. Critica aristocrației, a luxului și a culturii se subsumează acum criticii orașelor și a vieții urbane. Marile mișcări religioase de tip „revival" au început pe Frontieră și n-au afectat orașele decît mai tîrziu. În orașe, însă, acest „revival"-ism era mai popular printre săraci decît printre cei avuți și cultivați. Ideea fundamentală era că decăderea religiei se datora viciilor din orașe, mai ales intoxicării cu alcool și luxului, păcate proprii aristocrației de origine europeană. Căci infernul, evident, era, și a rămas, „the way of Europe"[16].

„American Way of Life" și originile sale religioase

Dar, așa cum am arătat deja, milenarismul eshatologic și așteptarea Paradisului pămîntesc au suferit o radicală secularizare. Mitul progresului și cultul noului și al tinereții sînt rezultatele cele mai notabile ale acestei secularizări. Totuși, chiar sub forma aceasta drastic secularizată, se mai pot ghici entuziasmul religios și așteptarea eshatologică ce i-au inspirat pe înaintași. Căci, pe scurt, atît primii coloniști cît și imigranții europeni de mai tîrziu porneau spre continentul american ca spre *o țară în care se puteau naște din nou*, altfel spus, puteau să înceapă o nouă viață. „Noutatea" care îi fascinează încă pe americanii de azi este o dorință de structură religioasă. În această „noutate" se caută o „re-naștere", se așteaptă o nouă viață.

---

[16] *Ibid.*, pp. 109 ș.urm.

New England, *New* York, *New* Haven – toate numele acestea exprimă nu numai nostalgia pentru tărîmul natal abandonat, ci și, mai ales, speranța că în aceste noi tărîmuri și noi orașe viața poate cunoaște noi dimensiuni. Și nu numai viața: totul, în acest continent care a fost socotit rai pămîntesc, trebuie să fie mai mare, mai frumos, mai puternic. În New England, regiune descrisă ca fiind „asemeni Grădinii Raiului", potîrnichile aveau faima de a fi atît de mari încît nu mai pot zbura, iar curcanii erau grași ca niște miei.[17] Gustul american pentru grandios, și el de origine religioasă, este împărtășit chiar de spiritele cele mai lucide.

Nădejdea re-nașterii la o nouă viață – și așteptarea unui viitor nu doar mai bun, ci beatific – se poate recunoaște de asemenea în cultul american pentru tinerețe. Potrivit lui Charles L. Sanford, americanii și-au căutat din ce în ce mai mult inocența pierdută în copiii lor. Același autor consideră că exaltarea față de tot ce e nou, care i-a obsedat pe pionierii din Far West, a întărit individualismul în dauna autorității, dar a contribuit de asemeni la accentuarea ireverenței americane față de istorie și tradiție.[18]

Vom încheia aici aceste cîteva considerații privind transformările eshatologiei milenariste a pionierilor Americii. Am văzut cum, pornind în căutarea Paradisului pămîntesc transatlantic, primii exploratori erau conștienți de faptul că joacă un rol important în istoria mîntuirii. Am văzut cum America, după ce a fost identificată cu Paradisul

---

[17] Texte citate de Sanford în *ibid.*, p.111.
[18] Cf. *ibid.*, pp. 112, ș.urm.

terestru, a devenit locul privilegiat unde puritanii trebuiau să desăvîrșească Reforma, considerată eșuată în Europa; și cum credeau emigranții că scăpaseră de Iadul Europei și așteptau o nouă naștere în Lumea Nouă. Am văzut de asemenea în ce măsură America modernă este rezultatul unor astfel de speranțe mesianice, al acestei încrederi în posibilitatea dobîndirii paradisului aici pe pămînt, al acestei credințe în tinerețe și în simplicitatea minții și a sufletului.

Am putea continua analiza și arăta cum îndelungata rezistență a elitelor americane față de industrializarea țării și exaltarea dată de acestea virtuților agriculturii pot fi explicate prin aceeași nostalgie pentru Paradisul terestru. Chiar și atunci cînd urbanizarea și industrializarea triumfaseră peste tot, imaginile și clișeele folosite de pionieri au continuat să-și păstreze prestigiul. Ca să dovedească ideea că urbanizerea și industrializarea nu implică în mod necesar (precum în Europa!) viciul, sărăcia și decăderea moravurilor, proprietarii de fabrici și-au înmulțit operele filantropice, construind biserici, școli și spitale. Trebuia, cu orice preț, demonstrat că, departe de a amenința valorile spirituale și religioase, știința, tehnologia și industria le garantează acestora triumful. O carte apărută în 1842 se intitula *The Paradise within the Reach of All Men, by Power of Nature and Machinery*. Și am putea decela nostalgia Paradisului, dorința de a regăsi „Natura" strămoșilor, în tendința contemporană de a părăsi metropola și a căuta refugiu în suburbii, în cartiere somptuoase și linistite, aranjate cu grijă ca niște adevărate peisaje paradisiace.

Dar nu este în intenția noastră să prezentăm o analiză a metamorfozei idealului milenarist american. Ceea ce e important a fi subliniat (au făcut-o și alți autori) este faptul că siguranța de a avea o misiune eshatologică, și mai ales aceea de a regăsi perfecțiunea creștinismului primitiv și de a recupera Paradisul pe pămînt, nu este susceptibilă de a fi uitată atît de ușor. Este foarte probabil ca modul de comportament al americanului mediu din zilele noastre, precum și ideologia politică și culturală a Statelor Unite să mai reflecte consecințele certitudinii puritanilor că au fost meniți să restaureze Paradisul terestru.

Nostalgia adamică a scriitorilor americani

O eshatologie asemănătoare se poate detecta în ceea ce s-ar putea numi revolta împotriva trecutului istoric, revoltă din belșug ilustrată de aproape toți scriitorii americani importanți din primele două treimi ale secolului al XIX-lea. Elementele paradisiace – cel puțin acelea de origine iudeo-creștină – sînt mai mult sau mai puțin refulate, dar aflăm dorul după un nou început, exaltarea inocenței „adamice", a plenitudinii beatifice de la începutul istoriei. În cartea *The American Adam* (1955), R.W.B.Lewis a reunit un mare număr de citate revelatoare din care am putea da la nesfîrșit. În „Earth's Holocaust", o povestire fantastică scrisă în 1844, Nathaniel Hawthorne prezintă viziunea unui cosmic foc în aer liber care distruge heraldica vechilor familii aristocratice, mantiile și sceptrele regalității și alte simboluri ale vechilor instituții, iar în final

întreg corpus-ul literaturii și filozofiei europene. „Ei, bine, acum – spune principalul oficiant al spectacolului – o să scăpăm de greutatea gîndurilor celor morți."[19] Iar în „The House of the Seven Gables" (1850), unul din personaje, Holgrave, exclamă: „N-o să scăpăm niciodată, niciodată, de trecutul ăsta? El zace peste clipa prezentului aidoma cadavrului unui uriaș! " El se plînge de faptul că „citim cărțile morților! Rîdem de glumele morților și plîngem trăind sentimentele morților!" Hawthorne regretă, prin gura lui Holgrave, purtătorul său de cuvînt, că edificiile publice – „capitalele noastre, parlamentele, tribunalele, primăriile și bisericile noastre" – sînt construite din „materiale durabile cum sînt piatra și cărămizile. Era mult mai bine să se fi prăbușit în ruine la fiecare douăzeci de ani sau cam asa ceva, ca să le amintească oamenilor să-și examineze și să-și reformeze instituțiile pe care aceste clădiri le reprezintă" (Lewis, *The American Adam*, pp. 18 – 19).

Aceeași respingere mînioasă a trecutului istoric o aflăm la Thoreau. Toate obiectele, toate valorile și simbolurile asociate trecutului trebuie să fie date pradă focului. „Privesc la Anglia de azi – scrie Thoreau – ca la un bătrîn gentleman care călătoreste încărcat cu o mare cantitate de bagaje, fleacuri acumulate într-o lungă existență, care nu are curajul să le pună pe foc" *(ibid.*, pp. 21–22). Lewis arată cît de persistentă era imaginea unui

---

[19] Citat de R. W. B. Lewis, *The American Adam* (Chicago, 1955), p. 14. Încă în 1789 într-o scrisoare din Paris: Thomas Jefferson afirma solemn că „pămîntul aparține, în uzufruct, celor vii; morții n-au asupra lui nici putere, nici drepturi" *(ibid.*, p. 16)

Adam american, cît de adîncă era convingerea că în America omenirea are șansa unică să înceapă istoria din nou.

Nostalgia adamică supraviețuiește de asemeni,, într-o formă camuflată, la mulți dintre scriitorii epocii. Thoreau ilustrează admirabil ce poate să însemneze o „viață adamică". El își considera baia de dimineață într-un heleșteu „un exercițiu religios și unul din cele mai bune lucruri pe care le-am făcut" (*ibid.*, p. 22). Pentru el era un fel de ritual de re-naștere. Iubirea lui Thoreau pentru copii avea și ea un caracter „adamic": „fiecare copil începe lumea din nou", scrie el, nedîndu-și seama, poate, de marea descoperire pe care o face.

O asemenea aspirație pentru „adamic", pentru primordial, reflectă un timp „arhaic" de mentalitate, rezistînd istoriei si exaltînd „sacralitatea" vieții și a trupului. Whitman, care se autointitulează „Cîntărețul poemelor adamice", declară că mireasma trupului lui este mai „îmbălsămată decît orice rugăciune" și capul lui „mai presus decît orice biserici și biblii și crezuri" (*ibid.*, p. 43). Lewis recunoaste, pe bună dreptate, „un narcisism adamic" în asemenea proclamații extatice: „Dacă este ceva ce venerez pe lume este întinderea trupului meu"; sau: „Pe dinafară si pe dinăuntru sînt dumnezeiesc și sfințesc orice lucru pe care-l ating – proclamații extatice care ne amintesc unele texte tantrice. Lewis detectează si la Whitman motivul paradigmatic – trecutul e mort, trecutul e un cadavru – dar, „în viziunea lui Whitman, trecutul fusese definitiv nimicit prin ardere, încît este uitat cu desăvîrșire" (*ibid.*, p.44). Whitman și contemporanii lui împărtășeau nădejdea generală că omul se născuse din nou într-o

lume nouă și, cum spune Lewis, „rasa umană luase un nou start în America" *(ibid.*, p.45). Whitman exprimă cu forță și strălucire această obsesie a primordialului, a începutului absolut. „Îi plăcea să recite din Homer mergînd de-a lungul țărmului oceanului" (*ibid.*, p.44) pentru că Homer aparținea de *primordium*, el nu era produsul istoriei: el *întemeiase* poezia europeană.

Dar reacția împotriva acestei noi versiuni a mitului paradisului nu avea să întîrzie. Bătrînul Henry James, tatăl lui William și al lui Henry, afirma cu îndrăzneală că „primul și cel mai mare serviciu pe care i l-a făcut Eva lui Adam a fost să-l azvîrle afară din Paradis" (*ibid.*, p. 58). Cu alte cuvinte, numai după ce a pierdut Paradisul, omul a început să devină el însuși: disponibil, deschis spre cultură, perfectibil, dînd sens creator și valoare existenței umane, vieții și lumii. Dar istoria acestei demistificări a nostalgiei paradisiace și adamice americane ne-ar îndepărta prea mult de tema discuției noastre.

Tribul guarani în căuterea Paradisului pierdut

În 1912, etnologul brazilian Curt Nimuendaju a întîlnit de-a lungul coastei, lîngă São Paulo, un grup de indieni guarani care se opriseră acolo căutînd Paradisul pierdut.

> Dansau fără încetare de mai multe zile în speranța că trupurile lor vor ajunge, prin mișcare continuă, ușoare, și vor putea să zboare la cer pînă la casa „Marii Noastre Mame" care își așteaptă copiii în răsărit. Dezamăgiți, dar cu credința rămasă intactă, ei au făcut calea întoarsă.

convinși că, fiind îmbrăcați în haine europene și mîncind hrana europenilor, deveniseră prea grei pentru o asemenea aventură celestă.[20]

Această căutare a unui Paradis pierdut era ultima dintr-o serie de migrații întreprinse de guarani de mai multe secole. Prima tentativă de a găsi „Țara iubită" datează din 1515.[21] Dar mai ales între 1539 și 1549 a avut loc marea migrație a unui grup tupinamba în căutarea tărîmului „Marelui Strămoș". Porniți din regiunea Pernambuco, scrie Alfred Métraux, acești indieni au ajuns în Peru,

> unde s-au întîlnit cu unii conchistadori spanioli. Acești indieni traversaseră practic întregul continent sud-american, în partea sa cea mai lată în căutarea „Tărîmului Nemuririi și al Veșnicei Odihne". Ei le-au spus spaniolilor povești stranii cu orașe semi-imaginare, burdușite cu aur; poveștile lor, colorate cu accente personale, au aprins imaginația spaniolilor și au determinat în mare măsură nefericitele expediții ale lui Pedro de Ursua, pretinsul cuceritor al Eldorado-ului. Spaniolii și indienii erau în căutarea aceleiași himere, deosebirea principală fiind aceea că indienii aspirau la fericirea eternă, în timp ce spaniolii doreau să cîștige, cu prețul unor mari suferințe, mijloace în vederea unei fericiri trecătoare.[22]

Nimuendaju a adunat o foarte bogată documentație despre aceste fabuloase peregrinări ale triburilor guarani în căutarea „Țării-unde-Răul-

---

[20] Altfred Métraux, „Les Messies de L'Amérique du Sud", *Archives de Sociologie des Religions*, 4 (1957): 108–112. Pentru textul de referință, v.p. 151.

[21] Egon Schaden, „Der Paradiesmythos im Leben der Guarani – Indianer", *Staden-Jahrbuch*, 3 (São Paulo, 1955): 151–162. Vezi p. 151 pentru textul de referință.

[22] Alfred Métraux, „Les Messies", p. 109.

nu-există". Alfred Métraux și Egon Schaden, mai apoi, au completat și detaliat aceste informații.[23] Această căutare colectivă a Raiului s-a prelungit timp de patru secole, și poate fi fără îndoială clasificată printre cele mai singulare fenomene religioase ale Lumii Noi. Într-adevăr, mișcările descrise de Nimuendaju în 1912 continuă și azi, dar numai un singur trib guarani, anume mbüá, mai caută și acum Raiul spre est. Alții cred că Raiul se găsește în centrul pămîntului sau la zenit.[24]

Vom mai avea ocazia să ne întoarcem asupra diverselor localizări și topografii ale Paradisului. Pentru moment, să semnalăm o caracteristică a

---

[23] Curt Nimuendaju, „Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocuva-Guarani", *Zeitschrift für Ethnologie*, 46 (1914): 284-403; Alfred Métraux, „Migrations historiques des Tupi-Guaranis", *Journal de la Société des Américanistes*, n.s. 19 (1927): 1–45; Alfred Métraux, „The Guarani", Bureau of American Ethnology, Bulletin 143; *Handbook of South American Indians*, 3 (1948): 69–94; Alfred Métraux, „The Tupinamba", *ibid.*, pp. 95–133; Alfred Métraux, *Religions et magies d'Amérique du Sud* (Paris, 1967) pp. 11–41; Egon Schaden, „Der Paradiesmythos im Leben der Guarani-Indianer" (cf. nota 21); Egon Scahaden, *Aspectos fundamentais da cultura guarani*, Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Ciencias e Letras, Boletin no. 188, São Paulo, 1954, p. 185–204; *id.*, „Der Paradiesmythos im Leben der Guarani-Indianer", *XXXth International Congress of Americanists* (Cambridge, 1952), pp. 179–186. Cf. de asemeni Maria Isaura Pereira de Queiroz", L'influence du milieu social interne sur les mouvements messianiques brésiliens", *Archives de Sociologie des Religions*, 5(1958): 3–30; Wolgang H. Lindig, „Wanderungen der Tupi-Guarani und Eschatologie der Apapocuva-Guarani", în Wilhelm E. Mühlmann, *Chiliasmus und Nativismus* (Berlin, 1961), pp. 19–40; René Ribeiro, „Brazilian Messianic Movements", in *Millenial Dreams*, ed. Thrupp, pp. 55-69.

[24] Schaden, „Der Paradiesmythos", p. 152, și *Aspectos fundamentais*, p. 186.

religiei triburilor tupi-guarani: rolul considerabil deținut de șamani și profeți. Ei sînt aceia care, în urma unor visuri și viziuni pe care le-au avut, au declanșat și au condus expedițiile spre Țara-unde-Răul-nu-există. Chiar și în triburile care nu erau devorate de dorința căutării Paradisului, șamanii reușiseră să răscolească toată populația triburilor, folosind în nararea viselor și extazelor lor anumite imagini tipic paradisiace. Un iezuit din secolul al XVI-lea scria cu privire la tribul tupinamba:

> Șamanii îi conving pe indieni să nu muncească, să nu meargă pe cîmp, făgăduindu-le că recoltele vor crește singure, că hrana nu va fi sărăcăcioasă, ci le va umple colibele, și că hîrlețele vor începe să sape singure, că săgețile vor vîna singure în folosul proprietarilor lor și că numeroși dușmani vor fi prinși de la sine. Ei mai propovăduiesc ideea că bătrînii vor redeveni tineri.[25]

Recunoaștem aici sindromul paradisiac al Vîrstei de Aur. Ca să-i grăbească sosirea, indienii renunțau la toate activitățile profane și dansau zi și noapte, îndemnați de profeții lor. Așa cum vom vedea mai încolo, dansul este pentru ei cel mai eficace mijloc de a atinge extazul sau, cel puțin, de a se apropia de zei.

Mai mult decît alte populații arhaice, tupi-guaranii sînt avizi să primească revelațiile venite de la ființele supranaturale prin intermediul viselor șamanilor. Și, tot astfel, mai mult decît triburile învecinate, tupi-guaranii au făcut tot posibilul să rămînă permanent în contact cu lumea supranaturală ca să poată primi, cînd va veni timpul,

[25] Citat de Métraux, „Les Messies", p. 108.

instrucțiunile indispensabile pentru a ajunge în Paradis. De unde vine această atît de singulară sensibilitate religioasă, această obsesie a Paradisului, această teamă că nu vor înțelege la timp mesajul divinității și spaima de riscul, subsecvent, de a pieri într-o catastrofă cosmică iminentă?

Sfîrșitul lumii

Răspunsul la această întrebare ni-l dau miturile. În toate mitologiile triburilor guarani supraviețuind încă în Brazilia, există tradiția potrivit căreia pămîntul anterior a fost distrus de un foc sau un potop, și dezastrul se va repeta într-un viitor mai mult sau mai puțin îndepărtat. Credința într-o catastrofă viitoare este însă rară la alte grupuri tupi.[26] Putem considera aceasta drept o influență creștină? Nu în mod necesar. Idei similare au fost atestate la multe alte populații arhaice. Și, ceea ce este mai important, în anumite cazuri este dificil de precizat dacă dezastrul cosmic a avut loc numai în trecut sau dacă se va repeta și în viitor; aceasta deoarece gramatica limbilor respective nu face distincție între trecut și viitor.[27] În sfîrșit, trebuie să ne

[26] Schaden, *Aspectos fundamentais*, p. 187. Credința într-o catastrofă viitoare este atestată la populațiile txiriguano (Métraux); mundurukú (R.P. Albert Kruse, *Anthropos* [1951], p. 922); tukuna (Nimuendaju, *The Tukuna* [Berkeley and Los Angeles, 1952], pp. 137–139).

[27] Cf. Mircea Eliade, *Myth and Reality* (New York, 1963), pp.55 ș. urm.

amintim un mit tukuma după care viitoarea catastrofă va fi opera eroului cultural Dyoi. Acesta este mîniat de alterarea tradițiilor tribului datorită contactului cu creștinii albi. Această credință este comparabilă parțial cu cea a guaranilor. Or, este greu să credem că un mit care anunță un sfîrșit iminent al lumii ca urmare a influentei culturale a albilor ar fi de origine creștină.

Oricum ar fi, nu toate triburile guarani își imaginează la fel sfîrșitul lumii. Cei din tribul mbüá așteaptă un potop iminent, ori un foc de proporții cosmice, ori un întuneric adăstînd la nesfîrșit peste pămînt. Pentru populațiile nandeva, catastrofa finală va fi provocată de explozia pămîntului, conceput ca un disc. În sfîrșit, kaiová își imaginează că sfîrșitul lumii va fi provocat de niște monștri, cai zburători și maimuțe vînînd cu săgeți de văpaie.[28] Trebuie să arătăm că reprezentarea și căutarea Paradisului sînt în legătură directă cu teama de o catastrofă apropiată. Migrațiile au fost declanșate de dorința și de speranța de a atinge Țara-unde-Răul-nu-există, înainte de instalarea apocalipsei. Numele pe care triburile guarani le dau Paradisului conțin ideea că acesta este singurul loc în care ești ferit de nimicirea universală. Nandevü îl numesc *yvý-ñomi mybré*, „țara unde te ascunzi"; altfel spus, locul unde găsești refugiu, în timp de catastrofă. El se mai numește *yvýmará-ey*, „Țara-unde-Răul-nu-există", sau mai simplu *yváy*, „Cerul". Paradisul este locul unde nu te

[28] Schaden, *Aspectos fundamentais*, p. 187; „Der Paradiesmythos", pp. 152–153 (cf. n. 2); *XXXth International Congress of Americanists*, p. 180 (cf. n. 23).

temi – și locuitorii lui nu cunosc nici foamea, nici boala, nici moartea.[29]

Vom reveni îndată la structura Paradisului și a mijloacelor de a accede la el. Dar, mai întîi, vom lua în considerare motivele pentru care, potrivit guaranilor, va avea loc, în chip inevitabil, sfîrșitul lumii. Contrar credinței foarte răspîndite, împărtășite atît de iudaism cît și de creștinism, sfîrșitul lumii nu decurge în mod necesar din existența păcatelor. Pentru guarani, omenirea, precum și pămîntul însuși au obosit și doresc odihnă. Nimuendaju crede că ideile indienilor apapocuva privind nimicirea lumii sînt produsul a ceea ce el numește „pesimismul indian".[30] Unul din informatorii lui îi spunea: „Azi pămîntul este bătrîn și seminția noastră nu se va mai înmulți. Vom merge să-i vedem din nou pe cei morți, va cădea întunericul, lilieci ne vor atinge cu aripile, și toți cîți ne mai aflăm pe pămînt ne vom găsi sfîrșitul."[31] O oboseală cosmică, o epuizare universală foșnește în aceste cuvinte. Nimuendaju înregistrează și experiențele extatice ale unui șaman: în clipa extazului, în prezența zeului suprem, Nanderuvuvu, a auzit Pămîntul implorîndu-l pe Dumnezeu să pună capăt creațiilor sale. „Sînt ostenit", geme Pămîntul. „Sînt îmbuibat cu cadavrele pe care le-am înghițit. Lasă-mă să mă odihnesc, Tată. Și apele îl implorau pe Creator să le dea odihna, și arborii... și tot așa Natura întreagă."[32]

[29] Schaden, *Aspectos fundamentais*, p. 189.
[30] Curt Nimuendaju, „Die Sagen", p. 335.
[31] *Ibid.*, p. 339.
[32] *Ibid.*, p. 335.

Rareori se întîlnește în literatura etnografică o atît de emoționantă expresie a oboselii cosmice și a nostalgiei după odihna finală. Este adevărat că indienii întîlniți de Nimuendaju în 1912 erau istoviți de trei sau patru secole de pelerinaj și de dans continuu în căutarea Paradisului. Nimuendaju crede că ideea de sfîrșit al lumii este autohtonă și neagă posibilitatea unei eventuale influențe creștine. El consideră pesimismul guaranilor drept unul din rezultatele conchistei portugheze, consecința, mai ales, a terorii dezlănțuite de vînătorii de sclavi. Unii cercetători au pus recent la îndoială interpretările lui Nimuendaju.[33] Ne-am putea într-adevăr întreba dacă nu cumva ceea ce Nimuendaju numește „pesimismul indian" nu-și are rădăcinile într-o credință extrem de răspîndită printre primitivi, și care s-ar putea rezuma astfel: lumea decade prin simplul fapt că există și trebuie periodic regenerată, altfel spus, creată din nou; sfîrșitul lumii este, așadar, necesar, pentru ca o nouă creație să aibă loc.[34]

Este probabil că o credință asemănătoare era împărtășită de apapocuva-guarani înainte de cucerirea portugheză și de propaganda creștină. Ciocnirea cu conchistadorii trebuie desigur să fi agravat și intensificat dorința de a scăpa de o lume de mizerie și de suferințe – dar nu șocul cuceririi portugheze a creat această dorință. Ca multe alte populații arhaice, guaranii doreau să trăiască într-un cosmos pur, proaspăt, bogat și binecuvîntat. Paradisul căutat de ei este Lumea

[33] Vezi, de exemplu, Lindig, „Wanderungen der Tupi-Guarani", p. 37.
[34] Cf. Eliade, *Myth and Reality*, pp. 54, ș. urm.

restaurată în frumusețea și gloria ei primordială. „Țara-unde-Răul-nu-există" sau casa lui Nande („Bunica Noastră") se află aici pe pămînt: ea este situată dincolo de ocean sau în centrul pămîntului. Este greu accesibilă, dar este în lumea aceasta. Deși este într-o oarecare măsură supranaturală – pentru că posedă dimensiuni supranaturale (de pildă, imortalitatea) – Țara-unde-Răul-nu-există nu aparține Lumii de Dincolo. Nu se poate spune nici chiar că e invizibilă; pur și simplu este ascunsă. Acolo nu se ajunge – mai precis nu se ajunge numai – în spirit, ci și în carne și oase. Expedițiile colective întreprinse în căutarea Paradisului aveau exact scopul acesta: să ajungă în Țara-unde-Răul-nu-există, înainte de distrugerea lumii, să se instaleze în Paradis și să se bucure de o existență beatifică, în timp ce cosmosul istovit și ne-regenerat își așteaptă violentul sfîrșit.

Țara-unde-Răul-nu-există

Paradisul guaranilor este o lume deopotrivă reală și transfigurată, în care viața se desfășoară după un model cunoscut guaranilor, dar în afara Timpului și a Istoriei, adică fără sărăcie și boli, fără nedreptăți și păcate, și fără bătrînețe. Acest Paradis nu este de domeniul „spiritualului". Dacă azi, potrivit credinței anumitor triburi, nu se poate ajunge acolo decît după moarte, adică „în spirit", în vremurile vechi oamenii aveau acces la rai *in concreto*. Paradisul are deci un caracter paradoxal: pe de o parte, el reprezintă contrariul lumii de aici: puritatea, libertatea, fericirea,

nemurirea etc., pe de alta, el este concret – *i.e.* nu este „spiritual" – și face parte din lumea aceasta, pentru că are o realitate și o identitate geografică. Cu alte cuvinte, pentru indienii tupi-guarani, Paradisul înseamnă lumea pură și perfectă a „începuturilor", atunci cînd de-abia ieșise din mîinile Creatorului și cînd strămoșii înșiși ai triburilor de azi trăiau laolaltă cu zeii și cu eroii. Într-adevăr, mitul originar al Paradisului nu vorbea decît despre un fel de Insulă a Fericiților, în mijlocul oceanului, unde moartea nu era cunoscută și la care se ajungea printr-o funie sau altceva asemănător. (Să notăm, în trecere, că imaginile funiei, lianei sau scării sînt frecvent folosite ca să exprime trecerea de la un mod de existență la altul, de la o lume profană la una sacră.) La început era căutată Insula fabuloasă în scopul de a atinge nemurirea și de a tinde să se trăiască în comuniune spirituală cu zeii; nu era, așadar, căutat Paradisul ca un refugiu în fața unei catastrofe cosmice iminente.[35] Transformarea apocaliptică a mitului Paradisului a avut loc mai tîrziu, probabil ca rezultat al influenței iezuite[36], ori pur și simplu pentru că guaranii, ca atîtea alte popoare primitive, au realizat ideea că lumea a îmbătrînit și că trebuie distrusă și creată din nou.

Concepția fundamentală a religiei guaranilor – concepție din care, de altfel, derivă certitudinea

---

[35] *Aspectos fundamentais*, p. 188.

[36] În cele mai recente articole publicate („Der Paradiesmythos," p. 153 și *XXXth International Congress of Americanists*, p. 181), Egon Schaden consideră că transformarea apocaliptică a mitului Paradisului se datorează, probabil, influenței iezuite.

că se poate accede *in concreto* la Paradis – este sintetizată în termenul de *aguydjé*. Acest cuvînt poate fi tradus prin „fericire supremă", „perfecțiune" și „victorie". Pentru guarani, *aguydjé* constituie scopul și obiectivul oricărei existențe omenești. A dobîndi aguydjé înseamnă a cunoaște de o manieră concretă fericirea paradisiacă într-o lume supranaturală. Dar această lume supranaturală este accesibilă nu după moarte, ci în timpul vieții, și este accesibilă oricărui membru al tribului, cu condiția de a urma codul religios și moral tradițional.

Grație lucrărilor recente ale lui Schaden, dispunem acum de informații destul de precise privind reprezentarea Paradisului la diferite populații guarani.[37] Astfel, de exemplu, la indienii nandeva există două concepții distincte: una specifică nandevilor care au început de multă vreme migrațiile și n-au reușit să găsească Țara-unde-Răul-nu-există; alta aparține exclusiv nandevilor care n-au pornit în asemenea călătorii. Cei care au căutat Paradisul fără să-l găsească – și care și-au încetat vagabondajul cu numai vreo zece ani în urmă cînd au ajuns la malul oceanului – nu mai cred că Paradisul se află dincolo de ocean. Ei îl situează la zenit și cred că nu îl pot atinge înainte de a muri.

Alte populații nandeva, care nu au purces într-o asemenea călătorie către ocean, cred că lumea este menită nimicirii prin foc, dar catastrofa nu e considerată iminentă. Locul de refugiu este Paradisul, conceput ca un fel de Insulă a Fericiților în

[37] Schaden, *Aspectos fundamentais*, pp. 189 ș.urm., „Der Pardiesmythos", pp. 154 ș. urm. (cf. n. 21).

mijlocul oceanului. Dacă practică anumite ritualuri, în special dansuri și cîntece, omul poate atinge Insula în carne și oase, adică înainte de a-i veni moartea. Trebuie știut drumul – dar azi această cunoaștere este aproape cu desăvîrșire pierdută. În vechime, se putea găsi calea pentru că oamenii aveau deplină încredere în Nanderykey, eroul civilizator; acesta venea el însuși în întîmpinarea oamenilor și îi călăuzea către Insula Paradisului. Azi, Paradisul se poate dobîndi numai „în spirit", după moarte.

Potrivit informației furnizate de un șaman (*nanderu*) lui Egon Schaden, Insula paradisiacă „seamănă mai mult cu cerul decît cu pămîntul". În mijlocul ei există un lac mare și în mijlocul lacului o cruce înaltă. (Crucea reprezintă foarte probabil o influență creștină – dar Insula și Lacul țin de mitologia autohtonă.) Insula este bogată în fructe și locuitorii ei nu muncesc, ci își petrec timpul dansînd. Ei nu mor niciodată. Insula nu este tărîmul morților. Sufletele celor decedați ajung aici, dar nu se instalează, ci își continuă călătoria. În timpurile străvechi se ajungea ușor pe Insulă. După altă informație, culeasă tot de Schaden, marea se retrăgea în fața celor care aveau credință și forma un pod pe care aceștia puteau trece. În Insulă nimeni nu murea. Ea era cu adevărat un "tărîm sacru".[38]

Și mai interesantă este reprezentarea Paradisului la indienii mbüá, singurul grup guarani care continuă și azi să se îndrepte spre litoral, în căutarea Țării-unde-Răul-nu-există. Dintre toate populațiile guarani, la indienii mbüá mitul Paradisului

---

[38] Schaden, *Aspectos fundamentais*, p. 192.

joacă rolul cel mai important. Acest lucru este deosebit de semnificativ, deoarece mbüá nu au suferit deloc influența iezuiților.[39] Paradisul indienilor mbüá nu este conceput drept un adăpost sigur împotriva cataclismului viitor. El este o grădină fabuloasă, bogată în fructe și în vînat. În Paradis se ajunge ducînd o viață dreaptă și credincioasă în conformitate cu prescripțiile tradiționale.

„Calea" către Zei

La al treilea grup guarani, indienii kaiová, care, cu numai cîteva decenii în urmă, călătoreau încă spre Atlantic, există această particularitate: importanța Paradisului crește în perioadele de criză. În aceste perioade, indienii kaiová dansează zi și noapte, fără încetare, ca să grăbească nimicirea lumii și să dobîndească revelația drumului care duce în „Țara-unde-Răul-nu-există". Dansul, revelația, calea spre Paradis – aceste trei realități religioase sînt solidare; ele caracterizează, de altfel, toate triburile guarani, și nu numai grupul kaiová. Imaginea și mitul „căii" – adică trecerea din lumea de aici în lumea sacră – joacă un rol considerabil. Șamanul *(nanderu)* este un specialist al „drumului": el este cel care primește instrucțiunile de ordin supranatural care îl împuternicesc să călăuzească tribul în prodigioasa sa călătorie. În mitul tribal al nandevilor, Mama Primordială a parcurs ea însăși drumul cînd a plecat în căutarea Tatălui Gemenilor. În cursul rugăciunii, sau după moarte, în timp ce străbate

39 *Ibid.*, p. 195.

regiunile cerului, sufletul urmează același „drum", tainic și paradoxal, adică natural și supranatural, totodată.

Îndemnați de Egon Schaden să schițeze acest prestigios „drum", kaiovii au desenat calea pe care o urmează șamanul în desele sale călătorii spre cer.[40] Toate populațiile guarani se autodenumesc *tapedja*, adică „poporul de pelerini și drumeți". Dansurile nocturne sînt însoțite de rugăciuni, și toate aceste rugăciuni nu sînt altceva decît „căi" de ajungere la zei. „Fără un drum", i-a mărturisit lui Schaden unul din informatori, „nu se poate atinge locul dorit".[41] Astfel, pentru indienii kaiová, „drumul" spre lumea zeilor este simbolizat de întreaga lor viață religioasă. Omul are nevoie de un „drum" ca să comunice cu zeii și să-și împlinească destinul. Numai în epoci de criză, căutarea acestui „drum" este încărcat cu elemente apocaliptice. Dar atunci, indienii dansează zi și noapte ca să afle de urgență „drumul" spre Paradis. Ei dansează frenetic, căci sfîrșitul lumii este aproape și salvarea se află doar în Paradis. Dar și în restul timpului, în perioade mai puțin dramatice, „drumul" continuă să joace un rol central în viața guaranilor. Un guarani consideră că și-a împlinit misiunea pe pămînt numai căutînd și urmînd drumul care duce lîngă zei.

Originalitatea mesianismului guarani

Să încheiem această scurtă prezentare a mesianismului guarani cu cîteva considerații mai gene-

[40] *Ibid.*, p. 199.
[41] *Ibid.*

rale. Vom observa, în primul rînd, că spre deosebire de mișcările profetice ale triburilor nord-americane, mesianismul guarani nu este consecința șocului cultural produs de invazia europenilor și de dezorganizarea structurilor sociale.[42] Mitul și căutarea Țării-unde-Răul-nu-există erau prevăzute în mitologia tupi-guaranilor mult înainte de venirea portughezilor și a primilor misionari creștini. Contactul cu conchistadorii a exacerbat căutarea Paradisului, i-a dat caracterul urgent și tragic – sau chiar pesimist – al unei fugi disperate din fața unei catastrofe cosmice iminente, dar nu contactul cu conchistadorii a determinat căutarea însăși. În plus, nu avem de-a face aici cu triburi în plină criză de aculturație, ca în cazul indienilor din America de Nord, care vreme de două secole au fost zguduiți periodic de mișcări profetice și mesianice. Cultura și societatea guaranilor nu era nici dezorganizată, nici hibridizată.

Acest fapt nu este lipsit de importanță pentru întelegerea fenomenelor profetice și mesianice, în general. Importanța contextului istoric, social și economic în apariția și răspîndirea mișcărilor mesianice, a fost, pe bună dreptate, subliniată. Oamenii așteaptă sfîrșitul lumii, sau o reînnoire cosmică, sau Vîrsta de Aur, mai ales în perioade de crize profunde; ei vestesc iminența Paradisului pămîntesc ca să se apere de disperarea produsă de sărăcia extremă, de pierderea libertății și de colapsul tuturor valorilor tradiționale. Dar exemplul tupi-guaranilor demonstrează că întregi comunități au fost împinse să caute Paradisul – și

[42] Cf. de Queiroz, „L'influence du milieu social interne", pp. 22 ș. urm.

să-l caute timp de secole – fără impulsiunea crizelor sociale. Așa cum am arătat deja, acest Paradis nu este întotdeauna conceput ca o Lume de Dincolo pur „spirituală"; el aparține lumii acesteia, unei lumi reale transformate prin credință. Guaranii doreau să trăiască așa cum trăiseră strămoșii lor mitici la începutul lumii – în termeni iudeo-creștini, să trăiască așa cum a trăit Adam, înainte de cădere, în Paradis. Aceasta nu e o idee absurdă și singulară. La un anumit moment din istoria lor, multe alte popoare primitive au crezut că era posibil să se întoarcă periodic la primele zile ale Creației, că era posibil să trăiești într-o lume aurorală și perfectă, așa cum fusese lumea înainte de a fi fost devorată de Timp și desfigurată de Istorie.

7

Inițierea și lumea modernă

În căutarea unei definiții

Termenul de inițiere, în sens general, denotă un ansamblu de rituri și de instrucțiuni orale, al căror scop este să producă o modificare radicală în statutul social al persoanei inițiate. În termeni filozofici, inițierea este echivalentă cu o mutație ontologică a condiției existențiale. La capătul încercărilor sale, novicele apare ca o ființă total transformată: el a devenit un *altul*. În general vorbind, există trei categorii sau tipuri de inițiere.[1]

Acest capitol reprezintă traducerea și revizuirea unui articol intitulat inițial „L'Initiation et le monde moderne" (© 1965 Mircea Eliade), și apărut în *Initiation*, ed. C. J. Bleeker (Leiden, 1965), pp. 1–14. Volumul este o culegere de comunicări prezentate la un simpozion asupra inițierii care s-a ținut la Strasbourg, în septembrie 1964. Invitat să țin conferința introductivă pe tema inițierii, am decis să prezint în primul rînd funcția și sensul inițierii în societățile arhaice și tradiționale și apoi să examinez progresele marcate de cercetările recente, trecînd în revistă în special contribuțiile psihologilor, ale istoricilor culturii și criticilor literari. Convingerea mea este că studiul acestui complex fenomen desemnat prin termenul de inițiere ilustrează în mod exemplar avantajele colaborării între savanți aparținînd unor discipline diferite.

[1] Vezi Mircea Eliade, *Birth and Rebirth* (New York, 1958), (trad. franceză: *Naissances mystiques. Essai sur quelques types d'initiation* [Paris, 1959]).

Prima categorie cuprinde ritualurile colective a căror funcție este să efectueze tranziția de la copilărie sau adolescență la starea adultă, ritualuri care sînt obligatorii pentru membrii unei anumite societăți. Literatura etnologică desemnează aceste ritualuri cu termenii de „ritualuri de pubertate", „inițieri tribale" sau „inițieri într-o grupă de vîrstă".

A doua categorie include toate tipurile de ritualuri de intrare într-o societate secretă, într-un *Bund* sau într-o confrerie. Aceste societăți închise sînt rezervate unuia din sexe și sînt extrem de geloase în ceea ce privește secretele lor. Majoritatea lor sînt masculine, constituind confrerii secrete (*Männerbünde)*, dar există și societăți feminine. Totuși, în lumea antică mediteraneană și în Orientul Apropiat, Misterele erau accesibile pentru ambele sexe. Deși sînt de un tip oarecum diferit, putem totuși clasifica Misterele greco-orientale în rîndul confreriilor secrete.

În fine, a treia categorie de inițiere este tipul ce se caracterizează prin vocația mistică. La nivelul religiilor primitive, vocația este aceea a vraciului sau a șamanului. Un aspect specific al acestei a treia categorii este importanța experienței personale. Aș putea adăuga că inițierile într-o societate secretă și acelea de tip șamanic au multe în comun. Ceea ce le deosebește, în principiu, este elementul extatic, foarte important în inițierea șamanică. Aș mai putea adăuga că există un numitor comun în toate aceste categorii de inițiere care face ca, dintr-un anume punct de vedere, toate inițierile să se asemene.

Riturile de pubertate

Inițierea tribală introduce novicele în lumea valorilor spirituale și culturale și îl face membru responsabil al comunității. Tînărul învață nu numai modurile de comportament, tehnicile și instituțiile adulților, ci și miturile și tradițiile sacre ale tribului, numele zeilor și istoria faptelor lor; mai ales, el află legăturile mistice dintre tribul lor și ființele supranaturale, așa cum au fost aceste relații întemeiate la începutul timpului. Într-un mare număr de cazuri, riturile de pubertate implică, într-o formă sau alta, revelarea secretelor sexualității. Pe scurt, prin inițiere, candidatul depășește modul „natural" – acela al copilăriei – și capătă acces la modul cultural, adică este introdus în valorile spirituale. În multe cazuri, cu ocazia riturilor de pubertate, întreaga comunitate este regenerată religios, deoarece riturile initiatice sînt repetiții ale acțiunilor săvîrșite în timpurile mitice de ființele supranaturale.

Orice inițiere de vîrstă comportă un anumit număr de încercări și teste mai mult sau mai puțin dramatice: separarea de mamă, izolarea în hățișul pădurii sub supravegherea unui instructor, interdicția de a mînca hrană animală și anumite vegetale, extragerea unui dinte din față, circumcizia (urmată în unele cazuri de subincizie), lăsarea de sînge etc. Arătarea neașteptată a obiectelor sacre (*bull-roarers*, imagini ale ființelor supranaturale etc.) constituie și ea un test inițiatic. În multe cazuri, inițierea de pubertate implică o moarte rituală urmată de o „înviere" sau o „renaștere". În unele triburi australiene extragerea unui incisiv simbolizează deja „moartea" neofitului; aceeași semnificație este și mai evidentă în

cazul circumciziei. Novicii, izolați în hățișul pădurii, sînt asimilați cu duhurile morților: ei nu se pot servi cu mîinile și trebuie să-și apuce hrana direct cu gura, așa cum se presupune că procedează morții. Cîteodată sînt vopsiți în alb, semn că s-au transformat în stafii. Colibele în care stau izolați reprezintă trupul unui monstru sau al unui animal acvatic: novicii sînt socotiți ca înghițiți de un monstru și rămîn în pîntecul acestuia pînă cînd sînt „născuți din nou" sau „înviați". Căci moartea inițiatică este interpretată fie ca un *descensus ad inferos*, fie ca un *regressus ad uterum*, și „învierea" este uneori înțeleasă ca o „renaștere". În numeroase cazuri, neofiții sînt îngropați simbolic, sau pretind că și-au uitat viața anterioară, legăturile de familie, numele și limba și trebuie să învețe totul din nou. Uneori, încercările inițiatice ating un grad înalt de cruzime.

Societăți secrete

Chiar la niveluri arhaice de cultură (de exemplu, în Australia) inițierea de pubertate comportă grade și trepte deosebite. În asemenea cazuri, istoria sacră este dezvăluită numai treptat. Adîncirea experienței și cunoașterii religioase cere o vocație specială sau o inteligență și o voință ieșite din comun. Acest fapt explică atît apariția societăților secrete cît și a confreriilor de șamani și de vindecători magici. Riturile de intrare într-o societate secretă corespund în multe privințe inițierilor tribale: recluziune, încercări și torturi inițiatice, „moarte" și „înviere", impunerea unui nume nou, revelarea unei doctrine secrete, învățarea unei limbi noi etc. Putem remarca, însă, cîteva inovații

specifice societăților secrete: rolul capital al secretului, cruzimea încercărilor inițiatice, predominanța cultului strămoșilor (personificați prin măști) și absența Ființei Supreme din ceremonialul grupului. În ce privește *Weiberbünde* (i. e. societățile de femei), inițierea constă dintr-o serie de încercări specifice urmate de revelații privind fertilitatea, zămislirea și nașterea.

Moartea inițiatică înseamnă atît sfîrșitul omului „natural", acultural, cît și trecerea la un nou mod de existență, acela al unei ființe „născute în spirit", adică una care nu trăiește exclusiv într-o realitate „imediată". Astfel, „moartea" initiatică și „învierea" reprezintă un proces religios prin care inițiatul devine *altul*, format după modelul revelat de zei sau de strămoșii mitici. Altfel spus, devine *om real* în măsura în care seamănă cu o ființă supraumană. Interesul pe care îl prezintă inițierea pentru înțelegerea mentalității arhaice se centrează în special pe faptul că ne arată că *omul real* – cel spiritual – nu este *dat*, nu este rezultatul unui proces natural. El este „făcut" de bătrînii maeștri în concordanță cu modelele revelate de ființele divine în timpurile mitice. Acești bătrîni maeștri formează elita spirituală a societăților arhaice. Rolul lor principal este de a transmite noilor generații o adîncă înțelegere a existenței și de a le ajuta să își asume răspunderea de „oameni reali" și, ca urmare, de a participa activ la cultura tribului. Dar întrucît cultură, pentru societățile arhaice și tradiționale, înseamnă suma valorilor primite de la ființele supranaturale, funcția inițierii poate fi rezumată astfel: ea revelează fiecărei noi generații o lume deschisă spre transuman, o lume, am spune, „transcendentală"

Șamani și vindecători

În ce privește inițierile șamanice, ele constau în experiențe de ordin extatic (vise, viziuni, transe) și dintr-o instrucție efectuată de spirite sau de bătrînii maeștri șamani (comunicarea tehnicilor șamanice, numele spiritelor și funcția lor, mitologia și genealogia clanului, limbaj secret etc.). Uneori, inițierea este publică și include un ritual bogat și divers: este cazul buriaților, de pildă. Dar absența unui ritual de acest tip nu implică nicidecum absența inițierii; aceasta poate foarte bine să aibă loc în vis sau în experiența extatică a neofitului. În Siberia și în Asia Centrală, tînărul care va deveni șaman trece printr-o criză psihopatică în timpul căreia se crede că este torturat de demoni și spirite care joacă rolul unor maeștri de inițiere. Aceste „boli inițiatice" prezintă în general următoarele elemente: (1) tortură și dezmembrare a corpului, (2) răzuirea cărnii și reducerea corpului la schelet, (3) înlocuirea viscerelor și înnoirea sîngelui, (4) sederea pentru o vreme în infern unde neofitul este instruit de demoni și de spiritele șamanilor morți, (5) urcarea la cer, (6) „învierea", adică trecerea la un nou mod de existență: acela al unui om consacrat, capabil să comunice personal cu zeii, demonii și spiritele. Un pattern oarecum analog există în inițierile vracilor vindecători australieni.[2]

Puținele lucruri pe care le știm despre Eleusis și Misterele elenistice ne arată că experiența

---

[2] Vezi Mircea Eliade, *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy* (New York, 1964), pp. 33 ș. urm., 110 ș. urm., 508 ș. urm. [Ediție franceză, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris 1951].

centrală a inițierilor comporta o revelație privind moartea și învierea întemeitorului divin al cultului. Grație acestei revelații, neofiții căpătau acces la alt mod de eixstență, superior, care le asigura în același timp un destin mai bun după moarte.

Lucrări recente privind inițierile la „primitivi"

Ar fi interesant să trecem pe scurt în revistă rezultatele dobîndite în ultimii treizeci-patruzeci de ani de cercetările diverselor categorii de inițiere. Nu vom încerca să evaluăm fiecare din contribuțiile importante publicate în această perioadă, nici nu vom discuta metodologiile lor implicite. Vom menționa numai anumiți autori și cîteva titluri, ca să exemplificăm orientarea actuală a cercetării în domeniu. Din capul locului trebuie să arătăm că deși s-a publicat un număr considerabil de lucrări despre diversele tipuri specifice de inițiere, există prea puține studii în care complexul inițierii să fie tratat în toate manifestările sale. Se pot cita lucrările lui O.E. Briem, *Les Sociétés secrètes des Mystères* (traducere franceză, 1941); W.E. Peuckert, *Geheimkulte* (1951); M. Eliade. *Birth and Rebirth* (1958); *Naissances mystiques* (1959); si acum Frank W. Young, *Initiation Ceremonies* (1965), si remarcile lui Geo Widengren la Simpozionul de la Strasbourg (în *Initiation*, ed. C. J. Bleeker, pp. 287–309).

Aceeași apreciere se poate face și despre cercetările în domeniul inițierilor „primitive", în general. Ad. E. Jensen a publicat în 1933 o lucrare

sugestivă și controversată, *Beschneidung und Reifezeremonien bei Naturvölkern*, R. Thurnwald un important articol privind riturile de renaștere, iar, mai recent, cîțiva antropologi americani au reexaminat funcțiile ceremoniilor de pubertate.[3] Pe de altă parte, există un mare număr de monografii regionale. Deoarece nu putem cita toate aceste lucrări, vom menționa, pentru Australia și Oceania, pe A. P. Elkin, *Aboriginal Men of High Degree* (1946), și pe R. M. Berndt, *Kunapipi* (1951); studiile lui F. Speiser[4], R. Piddington[5] și D. F. Thomas[6] ; articolele și cărțile lui J. Layard[7],

---

[3] R. Thurnwald, „Primitive Initiation-und Wiedergeburtsriten", *Eranos Jahrbuch*, 7 (1946): 321–328; vezi de asemeni E. M. Loeb, *Tribal Initiation and Secret Societies*, University of California Publications in American Archaeology and Ethnoloy, vol. XXV (Berkeley and Los Angeles, 1929), pp. 249–288; J. W. M. Whiting, R. Kluckhohn și A. Anthony, „The Functions of Male Initiation Ceremonies at Puberty", in *Readings in Social Psychology*, ed. E. E. Maccoby, Theodor Newcomb și C. Hartley (New York, 1958), pp. 359–370; Edward Norbeck, D. Walker si M. Cohn, „The Interpretation of Data: Puberty Rites", *American Anthropologist*, 64 (1964): 463–485.

[4] F. Speiser, „Über Initiationen in Australien und Neuguinea", în *Verhandlungen der Naturforschenden Gesellschaft in Basel* (1929), pp. 56–258; „Kulturgeschichtliche Betrachtungen über die Initiationen in der Südsee". *Bulletin der Schweizerischen Gesellschaft für Anthropologie und Ethnologie*, 22 (1945–1946): 28–61.

[5] Ralph Piddington, „Karadjeri Initiation", *Oceania*, 3 (1932–1933): 46–87.

[6] Donald F. Thomson, „The Hero-Cult, Initiation and Totemism on Cape York", *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 63 (1933): 453–537. Vezi de asemeni E. A. Worms, „Initiationsfeiern einiger Küsten- und Binnenlandstämme in Nord-Westaustralien", *Annali Lateranensi*, 2 (1938): 147–174.

[7] John W. Layard, *Stone Men of Malekula* (Londra, 1942); „The Making of Man in Malekula", *Eranos Jahrbuch*, 16 (1948): 209 s. urm.

W. E. Mühlmann[8] , E. Schlesier și C. A. Schmitz.[9] Pentru cele două Americi vom cita lucrările lui M. Gusinde[10], De Goeje[11], J. Haeckel[12], W. Müller[13], și alți cîțiva; pentru Africa vom nota monografiile lui E. Johanssen, *Mysterien eines Bantu-Volkes* (1925), L. Bittremieux, *La Société secrète des Bakhimba* (1934) și A. M. Vergiat, *Les Rites secrets des primitifs del' Oubangui* (1936); lucrarea lui Audrey I. Richards asupra inițierii fetelor la populațiile bemba, *Chisungu* (1956), și în

[8] W. E. Mühlmann, *Arioi und Mamaia* (Wiesbaden, 1955).

[9] Erhard Schlesier, *Die melanesische Geheimkulte* (Göttingen, 1956). Vezi de asemeni C. A. Schmitz, „Die Initiation bei den Pasum am Oberen Rumu, Nordost-Neuguinea", *Zeitschrift für Ethnologie*, 81 (1956): 236-246; „Zum Problem des Balumkultes", *Paideuma*, 6 (1957): 257–280. Dr. P. Hermann Bader, *Die Reifefeiern bei den Ngadha* (Mödling, n. d.); C. Laufer, „Jugendinitiation und Sakraltänze der Baining", *Anthropos*, 54 (1959): 905-938; P. Alphons Schaefer, „Zur Initiation im Wagi-Tali", *Anthropos*, 33 (1938): 401–423; Hubert Kroll," Der Iniet. Das Wesen eines melanesischen Geheimbundes", *Zeitschrift für Ethnologie*, 70 (1937): 180-220.

[10] M. Gusinde, *Die Yamana* (Mödling, 1937), pp. 940 ș. urm.

[11] C. H. de Goeje, „Philosophy, Initiation and Myths of the Indian Guiana and Adjacent Countries", *Internationales Archiv für Ethnographie*, 44(1943). Vezi de asemeni A. Métraux, „Les rites d'initiation dans le vaudou haïtien", *Tribus*, 4-5(1953–1955): 177–198; *Le vaudou haïtien* (Paris, 1958), pp. 171 s. urm.

[12] Joseph Haeckel, „Jugendweihe und Männerfest auf Feuerland", *Mitteilungen der Oesterreichischen Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Prähistorie*, 74-77(1947): 84–114; „Schutzgeistuche und Jugendweihe im westlichen Nordamerika", *Ethnos*, 12(1947): 106-122; „Initiationen und Geheimbünde an der Nordwestküste Nordamerikas", *Mitteilungen der Anthropologische Gesellschaft in Wien*, 83(1954): 176-190.

[13] Werner Müller, *Die blaue Hütte* (Wiesbaden, 1954); *Weltbild und Kult der Kwakiutl-Indianer* (1955).

special volumele lui D. Zahan asupra inițierilor bambara.[14]

Mulțumită cercetărilor recente, avem acum informații precise și uneori abundente privind ceremoniile de inițiere la unele populații primitive, ca de pildă lucrările lui M. Gusinde asupra fuegienilor, ale lui Zahan și Audrey Richards despre unele triburi africane, ale lui Carl Laufer asupra ritualurilor baining, și ale lui Piddington, Elkin și Berndt despre scenariile inițiatice ale australienilor. Pe de altă parte, înțelegerea diverselor forme de inițiere s-a îmbunătățit notabil ca rezultat al analizelor clarificatoare ale lui Werner Müller, Mühlmann, Zahan și ale altora.

Religiile de Mistere; societăți secrete la indo-europeni

În ceea ce privește religiile de Mistere, însă, lucrările publicate în vremea din urmă se caracterizează printr-un anume scepticism. A. D. Nock atrăgea atenția în 1952 că informația noastră cu privire la Misterele elenistice este tîrzie și afectată de influențe creștine.[15] În 1961, G. F. Mylonas declara în cartea sa *Eleusis and Eleusinian*

[14] Dominique-Zahan, *Sociétés d'initiation bambara* (Paris, 1960). Vezi de asemeni Leopold Walk," Initionszeremonien und Pubertätriten der Südafrikanischen Stämme", *Anthropos*, 23 (1928): 861–966; M. Planquaert, *Les Sociétés secretès chez les Bayaka* (Louvain, 1930); E. Hildebrand, *Die Geheimbünde Westafrikas als Problem der Religionswissenschaft* (Leipzig, 1937); H. Rehwald, *Geheimbünde in Afrika* (München, 1941).

[15] A. D. Nock, „Hellenistic Mysteries and Christian Sacraments", *Mnemosyne*, 1952, pp. 117–213. Vezi bibliografiile în Eliade, *Birth and Rebirth*, pp. 162 n. 15, 163 n. 16, 164 n. 33.

Mysteries că nu știm mai nimic despre riturile secrete, adică despre adevăratele inițieri în Mistere. Cîteva noi contribuții la înțelegerea misterelor grecești și elenistice au fost ținute la Simpozionul de la Strasbourg, iar recent Carl Kerényi a publicat o carte mai solidă despre Misterele eleusine.[16]

În revanșă, cercetarea a marcat progrese importante într-un domeniu destul de neglijat înainte de 1930, anume în cazul riturilor de pubertate și al societăților secrete la diferite popoare indo-europene. E suficient să menționăm lucrările lui Lily Weiser (1927) și Otto Höfler (1934) despre inițierile germanice, monografiile lui G. Widengren și Stig Wikander asupra ritualurilor și mitologiilor de inițiere indo-iraniene, precum și contribuțiile lui Georges Dumézil la cercetarea scenariilor inițiatice ale germanilor, romanilor și celților, și ne vom da seama de progresele realizate.[17] Să adăugăm că în 1936, savantul clasicist

---

[16] Cf. Bleeker, *Initiation*, pp. 154–171, 222–231; C. Kerényi, *Eleusis: Archetypal Image of Mother and Daughter* (New York, 1967).

[17] Lily Weiser, *Altgermanische Junglingsweihen und Männerbünde* (Baden, 1922); Otto Höfler, *Kultische Geheimbünde der Germanen* (Frankfurt am Main, 1934); Geo Widengren, *Hochgottglaube im alten Iran* (Uppsala, 1938), pp. 311 ș. urm., și „Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte", *Numen*, 1 (1955): 16–83, în special pp. 65 ș. urm.; Stig Wikander, *Der arische Männerbund* (Lund, 1938); Georges Dumézil, *Mythes et Dieux des Germains* (Paris, 1939), pp. 79 ș. urm. și *Horace et les Curiaces* (Paris, 1942). Vezi de asemeni Alwyn Rees, *Celtic Heritage* (New York, 1961), pp. 246 ș. urm., precum si bibliografiile în Eliade, *Birth and Rebirth*, pp. 15–16, nn. 2, 4, 7–11. Marijan Molé era înclinat să creadă că, cel puțin în timpuri străvechi, traversarea Podului Cinvat era o probă inițiatică; vezi „Daena, le pont Cinvat et l'Initiation dans le Mazdéisme", *Revue de l'Histoire des Religions*, 157 (1960): 155–185, în special p. 182.

W. F. Jackson Knight a publicat o mică monografie, *Cumaean Gates* (Oxford, 1936), în care a încercat să identifice și să articuleze elementele inițiatice în cartea a șasea din *Eneida.* Recent, J. Gagé a studiat urmele unor inițieri feminine în Roma antică.[18] Strălucita lucrare a lui H. Jeanmaire, *Couroï et Courètes* (1939), merită o mențiune specială: regretatul elenist a reconstituit convingător scenariile inițiatice din mitul lui Tezeu, din sărbătoarea Tesmoforiilor și din disciplina spartană a lui Lycurg. Demersul lui Jeanmaire nu-a rămas izolat. A. Brelich a elucidat semnificația inițiatică a curiosului obicei grecesc de a se încălța doar cu o singură sanda.[19] În plus, în cartea sa *Gli Eroi Greci* (Roma, 1955), Brelich a reluat și a dezvoltat vederile lui Jeanmaire despre inițierile feminine și despre semnificația rituală a rătăcirii lui Tezeu în labirint.[20] De asemeni, Marie Delcourt a reușit să descifreze cîteva elemente inițiatice din miturile și legendele lui Hefaistos.[21]

Mai recent, R. Merkelback a publicat o lucrare importantă, *Roman und Mysterium in der Antike* (München și Berlin, 1962), în care a încercat să arate că romanele greco-romane *Amor și Psyche* și *Ephesiaca* sau *Aethiopica* sînt *„Mysterientexte"*,

---

[18] J. Gagé. *Matronalia, Essai sur les dévotions et les organisations cultuelles des femmes dans l'ancienne Rome* (Bruxelles, 1963); cf. Brelich, *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 34 (1963): 355 ș. urm.

[19] A. Brelich, „Les monosandales", *La Nouvelle Clio*, 7–9 (1955-77); 469–484; vezi de asemeni articolul lui Brelich din *Initiation*, ed. Bleeker, pp. 222–231.

[20] Despre simbolismul inițiatic al labirintului, vezi Clara Gallini, „Pontinjia Dapuritois", *Acme*, 12 (1959): 149 ș. urm.

[21] Marie Delcourt, *Héphaistos ou la légende du magicien* (Liége și Paris, 1957).

adică transpuneri narative ale unei inițieri. În lunga analiză critică pe care i-a consacrat-o, R. Turcan[22] nu contestă semnificația religioasă sau chiar aluziile la Mistere prezente în anumite romane alexandrine. Dar el refuză să vadă în aceste texte literare, încărcate de clișee și reminiscențe, indicații concrete privind Misterele. Nu vom discuta aici validitatea acestor două abordări metodologice.[23] Dar este semnificativ că un clasicist de statura lui R. Merkelbach a crezut că poate găsi în textele literare elenistice evidența unei experiențe religioase secrete de structură inițiatică.

Structuri inițiatice în literatura orală

Abordarea literaturii orale și scrise dintr-o asemenea perspectivă pare să fie un demers caracteristic pentru epoca noastră, așadar relevant pentru înțelegerea omului modern. De fapt, asistăm de cîtva timp la un efort concertat al istoricilor, criticilor literari și psihologilor de a descoperi în operele literare valori și intenții care depășesc sfera artistică propriu-zisă. Să ne gîndim, de pildă, la romanele medievale care pun în prim plan pe Arthur, Regele Pescar, Perceval și alți eroi angajați în căutarea Graalului. Medievaliștii au

[22] Robert Turcan, „Le roman «initiatique»: À propos d'un livre récent", *Revue de l'Histoire des Religions*, 1963, pp. 149–199.

[23] Vezi de asemeni, *Beiträge zur Klassischen Philologie*, ed. Reinhold Merkelbach (Meisenheim am Glan): Ingrid Löffler, *Die Melampodie, Versuch einer Rekonstruktion des Inhalts* (1962); Udo Hetzner, *Andromeda und Tarpeia* (1962); Gerhard Binder, *Die Aussetzung des Königkindes* (1962).

remarcat continuitatea dintre temele și figurile mitologiei celtice și scenariile și personajele ciclului arthurian. Majoritatea acestor scenarii au o structură inițiatică: e vorba întotdeauna de o dramatică și îndelungată „Căutare" de obiecte miraculoase, căutare incluzînd, printre altele, intrarea eroului în altă lume. Aceste romane enigmatice au prilejuit uneori interpretări temerare. Așa, de pildă, erudita savantă Jessie L. Weston nu a ezitat să afirme că legenda Graalului a conservat urme ale unui vechi ritual de inițiere.[24]

Această teză nu a fost acceptată de specialiști. Dar rezonanța culturală a cărții lui Weston este importantă și semnificativă. Și asta nu numai pentru că T. S. Eliot a putut să scrie *The Waste Land* după ce a citit-o, ci și, mai cu seamă, pentru că succesul acestei cărți a atras atenția publicului larg asupra proliferării simbolurilor și motivelor inițiatice în romanele arthuriene. Este de ajuns să citim competenta sinteză a lui Jean Marx, *La légende arthurienne et le Graal* (Paris, 1952) sau monografia scrisă de Antoinette Fierz-Monnier, *Initiation und Wandlung: zur Geschichte des altfranzösischen Romans in XII Jahrhundert* (Berna, 1951), ca să ne dăm seama că aceste motive și simboluri inițiatice joacă un rol esențial prin simpla lor prezență, independent de orice posibilă solidaritate genetică cu scenariile inițiatice reale. Cu alte cuvinte, ele fac parte dintr-un univers *imaginar*, și acest univers este

[24] Jessie L. Weston, *From Ritual to Romance* (Cambridge, 1920).

tot atît de important pentru existența umană ca și lumea vieții diurne.[25]

Interpretări similare au fost formulate recent cu privire și la alte literaturi orale. Studiind epopeea neogreacă *Digenis Akritas*, J. Lindsay scrie:

> Dacă analizăm mai profund vocabula *Digenis*, recunoaștem în ea termenul inițiatic „de-două-ori-născut", folosit ca să exprime a doua naștere a unui tînăr după ce a străbătut cu succes probele și încercările sale inițiatice. Putem să-l considerăm pe eroul nostru un reprezentant al ritualului de inițiere: tînărul care înfrînge definitiv forțele tenebroase ale momentului de criză și care, prin urmare, simbolizează moartea și învierea poporului său. O asemenea interpretare se aseamănă în multe privințe cu ritualul de fertilitate din cîntecele și baladele ce-l însoțesc pe Digenis și care se manifestă clar în credințele populare despre măciuca herculeană a eroului și despre mormîntul său.[26]

În importanta sa carte despre poezia epică tibetană și despre bardul tibetan, R. A. Stein a clarificat legătura care există între șaman și poetul popular. În plus, el a arătat că bardul popular își primește cîntecele de la un zeu și că, pentru a primi o atare revelație, el trebuie să treacă printr-o inițiere.[27] În ceea ce privește elementele inițiatice din poemele ezoterice ale reprezentanților mișcării *Fedeli d'Amore*, ele au fost evidențiate (poate prea apăsat) de Luigi Valli în

[25] Recent, Henry și Renée Kahane au examinat sursele hermetiste ale lui *Parzifal*; cf. *The Krater and the Grail* (Urbana, 1965), în care ei desprind anumite motive inițiatice (probele, pp. 40 ș. urm.; renașterea, pp. 74 ș. urm.; apoteoza, pp. 105 ș. urm).

[26] J. Lindsay, *Byzantium into Europe* (Londra, 1952), p. 370.

[27] R. A. Stein, *Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet* (Paris, 1959), în special pp. 325 ș. urm., 332 etc.

1928, și (mai consistent) de R. Ricolfi în 1933.[28] H. Corbin a interpretat (magistral) un text al lui Avicenna ca pe un scenariu inițiatic; în plus, în multe din lucrările sale, el a elucidat relația dintre filozofie, gnoză și inițiere.[29]

Așa cum era de așteptat, basmele au fost studiate și ele dintr-o perspectivă similară. Încă din 1923, Paul Saintyves interpreta anumite povești populare ca pe niște „texte" rostite în ritualurile secrete de pubertate. În 1946, folcloristul sovietic Vl. I. Propp mergea chiar mai departe: el discernea în basmele populare urme ale unor ritualuri de „inițiere totemică".[30] Am arătat în altă parte de ce această ipoteză nu pare plauzibilă[31], dar este semnificativ chiar faptul că a fost formulată. Trebuie să adăugăm că savantul danez Jan de Vries a demonstrat persistența temelor inițiatice în saga eroică și chiar în anumite jocuri de copii.[32] Într-o voluminoasă lucrare despre sim-

---

[28] Vezi Eliade, *Birth and Rebirth*, pp. 126 ș. urm.

[29] Henry Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire* (Teheran și Paris, 1954), (traducere engleză: *Avicenna and the Visionary Recital* [New York, 1960]); vezi de asemeni „Le Récit d'Initiation et l'Hermétisme en Iran", *Eranos Jahrbuch*, 17(1949): 149 ș. urm.

[30] P. Saintyves, *Les contes de Perrault et les récits parallèles* (Paris, 1923); V. I. Propp, *Istoriceskie korni volșebnoi skazki* (Leningrad, 1946).

[31] Mircea Eliade, „Les savants et les contes de fées", *La Nouvelle Revue Française*, mai, 1956, pp. 884–891; cf. Mircea Eliade, *Myth and Reality* (New York, 1963), pp. 195–202. [N. t.: cf. *Aspecte ale mitului*, București, 1978, pp. 180 s. urm.]

[32] Jean de Vries, *Betrachtungen zum Märchen, besonders in seine Verhältnis zu Heldensage und Mythos*, FF Comm. no. 150 (Helsinki, 1954); *Heldenlied en heldensage* (Utrecht, 1959), în spec. pp. 194 ș. urm.; *Untersuchung uber das Hüpfspiel, Kinderspiel–Kulttanz*, FF Comm. no. 173 (Helsinki, 1957).

bolistica basmelor, un autor elvețian, Hedwig von Beit, a examinat motivele inițiatice în lumina psihologiei lui Jung.[33]

Contribuția psihanaliștilor și a criticilor literari

Era foarte probabil ca psihanaliștii să fie atrași de subiectul acesta. Freud încurajase cu entuziasm cercetările lui Otto Rank privind miturile nașterii eroului. De atunci, literatura psihanalitică despre ritualurile și simbolurile inițierii a continuat să se îmbogățească cu noi lucrări. Să cităm una din ultimele contribuții la interpretarea analitică a ritualurilor de pubertate: *Symbolic Wounds* (Glencoe, 1954; o nouă ediție în 1962) de Bruno Bettelheim. Dar cel mai instructiv este faptul interpretării analitice a literaturii. În 1934, Maud Bodkins a publicat cartea ei *Archetypal Patterns in Poetry;* aplicînd ideile lui Jung privind „arhetipul unei noi nașteri", autoarea explica *The Ancient Mariner* al lui Coleridge și *The Waste Land* al lui T. S. Eliot ca pe niște proiecții poetice ale unui proces (inconștient) de inițiere.

Mai recent, în lucrarea sa *Nerval: Expérience et création* (Paris, 1963), Jean Richer a analizat cu perspicacitate structura inițiatică din *Aurélie.* De fapt, Gerard de Nerval își dădea bine seama de semnificația rituală a experienței sale: „Îndată ce am fost sigur că sînt subiectul unor probe de

[33] Hedwig von Beit, *Symbolik des Märchens* (Berna, 1952); *Gegensatz und Erneuerung im Märchen* (Berna, 1956). Vezi observațiile noastre în *Critique,* no. 89 (octombrie 1954), pp. 904–907.

sacră inițiere", scrie Nerval, „o forță invincibilă mi-a pătruns spiritul. Mă consideram acum un erou viu sub privirea furișă a zeilor."[34] Potrivit lui Richer, tema coborîrii lui Orfeu în Iad domină întreaga creație literară a lui Nerval. După cum se știe, tema *descensus ad inferos* constituie încercarea inițiatică prin excelență. Fără îndoială, Nerval citise un mare număr de cărți ocultiste și hermetice. Dar este greu de crezut că un poet de talia sa alesese temele inițiatice doar pentru că a citit un număr de cărți pe acest subiect. În plus, este semnificativ faptul că Nerval a simțit nevoia să-și exprime experiențele sale, reale sau imaginare, în limbaj inițiatic.

De altfel, criticii au descoperit teme similare și la autorii care nu citiseră literatură ocultistă. Este cazul, de exemplu, al lui Jules Verne; cîteva din romanele lui – în special *Călătorie spre centrul pămîntului, Insula misterioasă, Castelul din Carpați* – au fost interpretate ca fiind romane inițiatice. N-avem decît să citim eseul lui Léon Cellier despre romanul inițiatic francez din epoca romantismului ca să înțelegem în ce măsură contribuția criticii literare poate îmbogăți investigația noastră.[35]

Dar criticii americani, mai ales, au mers foarte departe în această direcție. S-ar putea spune că un mare număr de critici interpretează creațiile literare dintr-o perspectivă împrumutată de la istoricii religiilor: mitul, ritualul, inițierea, personajele eroice, moartea rituală, regenerarea, renașterea

---

[34] Citat de Jean Richer, *Nerval*, p. 512.

[35] Léon Cellier, „Le Roman initiatique en France au temps du romantisme", *Cahiers Internationaux de Symbolisme*, no. 4 (1964), pp. 22–40.

etc. aparțin acum terminologiei fundamentale ale exegezei literare. Există un mare număr de cărți și articole analizînd scenariile inițiatice camuflate în poeme, nuvele și romane. Asemenea scenarii au fost identificate nu numai în *Moby Dick*[36], dar și în *Walden*[37] de Thoreau, în romanele lui F. Cooper[38] și Henry James, în *Huckleberry Finn* de Mark Twain și în *Ursul* de Faulkner.[39] Iar într-o carte recentă, *Radical Innocence* (1963), autorul, Inhab Hassan, consacră un întreg capitol „dialecticii inițierii", exemplificîndu-l cu scrierile lui Sherwood Anderson, Scott Fitzgerald, Wolfe și Faulkner.

Este probabil că biografiile unor scriitori importanți – i. e. crizele, suferințele și încercările lor – au fost interpretate în termenii unei asemenea „dialectici a inițierii". Așa cum am văzut, *pattern*-ul inițierii descifrate de Richer în *Aurélie* poate indica faptul că Gerard de Nerval a traversat o criză de o adîncime comparabilă cu un ritual de trecere. Cazul lui Nerval nu este singurul. Nu știu dacă tinerețea lui Goethe, de pildă, a fost analizată dintr-o perspectivă similară. Dar în *Dichtung und Wahrheit*, bătrînul Goethe descrie tumultuoasele sale experiențe din perioada *Sturm und Drang*-ului în termeni care ne amintesc de tipul „șamanic" de inițiere. Goethe vorbește despre instabilitatea, excentricitatea și iresponsabili-

36 Cf. Newton Arvin, *Hermann Melville* (New York, 1950).

37 Stanley Hyman, „Henry Thoreau in our Time", *Atlantic Monthly*, November, 1946, pp. 137–176; cf. de asemeni R. W. B. Lewis, *The American Adam* (Chicago, 1955), pp. 22 ș. urm.

38 Cf. Lewis, *American Adam*, pp. 87 ș. urm., 98 ș.urm.

39 R. W. B. Lewis în *Kenyon Review*, Autumn, 1951, și *The Picaresque Saint* (New York, 1961), pp. 204 ș. urm.

tatea acelor ani. El admite că și-a irosit timpul și darurile spirituale, că viața lui n-avea, în acea perioadă, nici scop, nici semnificație. Trăia o „stare haotică", era „dezmembrat și tăiat în bucăți" *(in solcher vielfachen Zerstreuung, ja Zerstückelung meines Wesens)*. După cum se știe, dezmembrarea și tăierea în bucăți, precum și „starea de haos" (adică de instabilitate psihică și mentală), sînt trăsături caracteristice inițierii șamanice. Și la fel cum viitorul șaman, prin inițierea sa, își reintegrează o mai puternică și o mai creatoare personalitate, tot astfel se poate spune că, după perioada *Sturm und Drang*, Goethe și-a depășit imaturitatea și a devenit stăpînul vieții și al creativității sale.

Semnificații pentru lumea modernă

Nu intenționăm să judecăm aici validitatea și rezultatele unui asemenea demers. Dar, să o repetăm, este semnificativ că anumite opere literare, atît clasice cît și moderne, au fost interpretate de istorici, critici literari și psihologi, ca avînd raporturi directe, deși inconștiente, cu dialectica inițierii. Și este semnificativ din mai multe motive. În primul rînd pentru că în formele ei cele mai complexe, inițierea inspiră și călăuzește activitatea spirituală. În numeroase culturi tradiționale, poezia, spectacolul, înțelepciunea sînt rezultatul direct al unei ucenicii inițiatice. Va fi într-adevăr de folos să se cerceteze legăturile dintre inițiere și cele mai „nobile" și mai creatoare expresii ale culturii. Am subliniat într-una din lucrările mele

anterioare structura inițiatică a maieuticii socratice.[40] O apropiere asemănătoare se poate face între inițiere și fenomenologia lui Husserl. Într-adevăr, analiza fenomenologică își propune să abolească experiența „profană", adică experiența „omului natural". Or, ceea ce Husserl numea „atitudinea naturală" a omului corespunde, în culturile tradiționale, stadiului „profan", de dinaintea inițierii. Prin riturile de pubertate, novicele capătă acces la o lume sacră, adică la ceea ce este considerat *real* și *semnificativ* în cultura sa, tot astfel cum prin reducția fenomenologică, subiectul-*qua-cogito* ajunge să sesizeze structura reală a lumii.

Dar o asemenea cercetare este semnificativă și pentru înțelegerea omului modern occidental. Dorința de a descifra scenarii inițiatice în literatură, în pictură și în arta filmului denotă nu numai o reevaluare a inițierii ca proces de regenerare și de transformare spirituală, ci și o anume nostalgie pentru o experiență echivalentă. Se știe că inițierile în sensul tradițional al cuvîntului au dispărut de mult timp din Europa. Dar simbolurile și scenariile inițiatice supraviețuiesc la nivelul inconștientului, în special în vise și în universurile imaginare. Este semnificativ că aceste supraviețuiri sînt cercetate azi cu un interes greu de imaginat cu cincizeci-șaizeci de ani în urmă. Freud a arătat că anumite tendințe și decizii existențiale nu sînt conștiente. Prin urmare, marea atracție pentru operele literare și artistice avînd o structură inițiatică este extrem de grăitoare. Marxismul și psihanaliza au ilustrat

[40] Cf. *Birth and Rebirth*, p. 114.

eficacitatea așa-zisei demistificări cînd se caută perceperea sensului *adevărat* – sau a sensului *primar* – al unui comportament, al unei acțiuni sau al unei creații culturale. În cazul nostru trebuie să întreprindem o altfel de demistificare, o demistificare în sens invers; altfel spus, trebuie să „demistificăm“ universurile și limbajele aparent profane din literatură, pictură, film, și să arătăm tot ce comportă ele „sacru“, chiar dacă este vorba de un „sacru“ ignorat, camuflat sau degradat. Într-o lume desacralizată ca a noastră, „sacrul“ este prezent și activ mai cu seamă în universurile imaginare. Dar experiențele imaginare sînt parte constitutivă a ființei umane, nu mai puțin importante decît experiențele sale diurne. Aceasta înseamnă că nostalgia pentru încercările și scenariile inițiatice, nostalgie descifrată în atîtea opere literare și plastice, dezvăluie aspirația omului modern pentru o regenerare totală și definitivă, pentru o *renovatio* în stare să-i schimbe radical existența.

Din acest motiv, cercetările recente pe care le-am trecut aici sumar în revistă nu reprezintă numai contribuții interesînd discipline cum sînt istoria religiilor, etnologia, orientalistica, sau critica literară; ele pot fi interpretate și ca expresii caracteristice ale configurației culturale a timpurilor moderne.

8

Prolegomene la dualismul religios: diade și polarități

Istoricul unei probleme

Dualismul religios și filozofic a avut o lungă istorie, atît în Asia cît și în Europa. Nu voi încerca să tratez aici această imensă problemă. Dar, de la începutul secolului, dualismul și alte probleme conexe – precum polaritatea, antagonismul, complementaritatea – au fost abordate dintr-o nouă perspectivă, iar rezultatele cercetărilor ne captivează încă, mai ales în ce privește ipotezele pe care le-au suscitat. Modificarea perspectivei a început, fără îndoială, cu monografia lui Durkheim și Mauss „De quelques formes primitives de classification: contribution a l'étude des représentations collectives".[1] Autorii nu au atacat direct problemele dualismului și polarităților, dar au evidențiat anumite tipuri de clasificare socială întemeiate, în ultimă instanță, pe un principiu similar, anume diviziunea bipartită din natură și societate. Acest articol a avut o rezonanță excepțională, în special în Franța. De fapt, era una dintre primele, și cele mai strălucite, manifestări de sociologism, adică de sociologie ridicată la

[1] *Année Sociolgique*, 6 (1903): 1–72.

rangul de doctrină totalitară, Durkheim și Mauss au crezut că demonstraseră faptul că ideile sînt organizate potrivit unui model furnizat de societate. După ei, există o solidaritate intimă între sistemul social și sistemul logic. Dacă universul este divizat în zone mai mult sau mai puțin complexe (cer și pămînt, sus și jos, dreapta și stînga, cele patru puncte cardinale etc.), motivul îl constituie faptul că societatea este împărțită în clanuri și totemuri.

Fără a intra în discutarea acestei teorii, este de ajuns să spunem că Durkheim și Mauss nu au demonstrat – de fapt, nu se poate demonstra – că societatea a fost cauza sau modelul clasificării bipartite sau tripartite.[2] Tot ce se poate spune este faptul că același principiu explică atît clasificările universului cît și pe cele ale societății. Dacă vrem cu orice preț să aflăm „originea" principiului care instaurează ordinea într-un haos preexistent, trebuie mai degrabă să o căutăm în experiența primară a *orientării* în spațiu.

Oricum ar fi, monografia lui Durkheim și Mauss a avut un ecou considerabil. În introducerea la traducerea engleză a acestei monografii, R. Needham citează un mare număr de autori și lucrări inspirate sau orientate de acest text. Printre cele mai cunoscute, de care trebuie să ne amintim, este articolul lui Robert Hertz despre preeminența mîinii drepte. Autorul ajunge la concluzia că dualismul, pe care el îl consideră principiul fundamental în gîndirea primitivilor,

---

[2] În introducerea sa la traducerea engleză a acestui eseu, Rodney Needham a trecut în revistă obiecțiile cele mai importante; cf. *Primitive Classification* (Chicago, 1963), pp. XVII–XVIII, XXVI–XXVII.

domină întreaga lor organizare socială; corespunzător acestei idei, privilegiul acordat mîinii drepte trebuie explicat prin polaritatea religioasă care separă și opune sacrul (cerul, bărbatul, dreapta etc.) profanului (pămîntul, femeia, stînga etc.).[3] Pe de altă parte, strălucitul sinolog Marcel Granet nu a ezitat să scrie în 1932: „cele cîteva pagini ale acestei monografii (i. e. a lui Durkheim și Mauss) ar trebui să marcheze o dată în istoria studiilor sinologice."[4]

În primul sfert al secolului, grație unei cunoașteri din ce în ce mai extinse a instituțiilor sociale și politice, savanții au fost impresionați și intrigați de marele număr de organizări sociale de tip binar și de multiplele forme de „dualități". Concomitent cu sociologismul lui Durkheim și al discipolilor lui, o școală „difuzionistă" a început să se impună în Anglia. Potrivit aderenților acestei școli, organizările sociale de tip binar apar ca rezultat al unor evenimente istorice, anume din amestecul a două popoare diferite, dintre care unul, năvălitorul victorios, ar fi elaborat un sistem social în

---

[3] Robert Hertz, „De la prééminence de la main droite", *Revue Philosophique*, 48 (1909: 553–580, în spec. pp. 559, 561 ș. urm. Problema noțiunilor de dreapta și stînga în clasificarea simbolică „primitivă" a ocazionat recent o serie de studii clarificatoare; vezi, printre altele, T. O. Beidelman, „Right and Left Hand among the Kaguru: A Note on Symbolic Classification", *Africa*, 31 (1961): 250–257; Rodney Needham, „The Left Hand of the Mugwe: An Analytical Note on the Structure of Meru Symbolism", *Africa*, 30 (1960): 20–33, și „Right and Left in Nyoro Symbolic Classification", *ibid.*, 36 (1967): 425–452; John Middleton, „Some Categories of Dual Classification among the Lugbara of Uganda", *History of Religions*, 7 (1968): 187–208. O carte editată de R. Needham, ce va apare curînd, are titlul *Right and Left: Essays on Dual Symbolic Classification.*

[4] Marcel Granet, *La Pensée chinoise* (Paris, 1934), p. 29, n. 1.

cooperare cu populația băștinașă a teritoriului invadat. În acest chip, W. H. R. Rivers explica originea organizării de tip dual din Melanezia.[5]

Nu intenționez să analizez aici ideologia și metodele școlii difuzioniste britanice. Dar trebuie spus că ea nu era un fenomen izolat, totuși. O întreagă mișcare, anticipată de Ratzel, dar articulată și dezvoltată de F. Graebner și W. Schmidt, aspira să introducă dimensiunea temporală și, prin urmare, metoda istorică în etnologie. Rivers și discipolii săi s-au asociat la această mișcare, dar fără să împărtășească metodologia istorico-culturală a lui Graebner și Schmidt. Două considerații fundamentale inspirau aceste cercetări: pe de o parte era convingerea că „primitivii" nu reprezintă *Naturvölker*, ci sînt făuriți de istorie; pe de altă parte, postulînd ca principiu o săracă, inexistentă creativitate a societăților arhaice și tradiționale, similaritățile dintre culturi diferite erau explicate aproape exclusiv prin difuziune.

În Anglia, după moartea lui Rivers, difuzionismul a luat forma pan-egiptianismului sub influența lui G. Elliot Smith și W. J. Perry. În cartea sa *Children of the Sun* (1925), Perry explică în maniera următoare desfășurarea istoriei universale: în India, Indonezia, Oceania si America de Nord – cu excepția populațiilor de culegători, aglutinate în grupuri de familii – forma cea mai timpurie de organizare era de tip dual. Bipartiția tribală se integra într-un complex de elemente culturale specifice, cele mai importante fiind

[5] W. H. R. Rivers, *The History of Melanesian Society* (Cambridge, 1914), vol. 2, cap. 38, si *Social Origins* (Londra, 1924).

sistemul clanului totemic, tehnica irigației, megaliții, obiectele de piatră șlefuită etc. Potrivit părerilor lui Schmidt și Perry, toate aceste elemente culturale erau de origine egipteană. Începînd din Dinastia a V-a, spuneau ei, egiptenii au întreprins lungi călătorii în căutare de aur, perle, cupru, mirodenii etc. Pe oriunde treceau, acești „copii ai Soarelui" duceau și impuneau stilul lor de civilizație (irigațiile, megaliții etc.) și propria lor organizare socială. Pe scurt, potrivit reprezentanților acestei teorii pan-egiptene, uniformitatea lumii celei mai arhaice, caracterizate prin economia culesului și vînătorii, ilustra slaba creativitate a primitivilor; în același timp, cvasiuniformitatea societăților tradiționale, cu structura lor dualistă, trădează dependența lor directă ori indirectă de civilizația egipteană, indicînd astfel iarăși sterilitatea creativității umane.

Ar fi instructiv să analizăm într-o zi care sînt cauzele ce au determinat această izbitoare – deși efemeră – vogă a școlii difuzioniste pan-egiptene. Cu G. Elliot Smith și W. J. Perry, „istoricizarea" culturilor primitive a atins apogeul. Toate aceste lumi arhaice, atît de bogate și diverse, din Oceania pînă în America de Nord, erau acum înzestrate cu o „istorie", dar pretutindeni era văzută *aceeași istorie*, realizată de *același grup uman*, „copiii Soarelui" ori reprezentanții, imitatorii sau epigonii lor. Această „istorie", uniformă de la un capăt la altul al globului, era văzută ca avînd un singur centru și o singură sursă, Egiptul Dinastiei a V-a. Și, pentru W. J. Perry, una din cele mai convingătoare dovezi ale acestei unități era prezența aproape universală a organizării de tip

dualist, implicînd o bipartiție antagonistă a societății.

Istoricism și reducționism

Pe scurt, în deceniul al treilea, clasificările duale ale societății și lumii, cu toate cosmologiile, mitologiile și ritualurile pe care clasificarea duală le implică, erau considerate fie de *origine socială* (Durkheim și discipolii săi), fie de *origine „istorică"*, adică în acest al doilea caz, rezultînd din amestecul a două grupuri etnice: o minoritate de învingători civilizați și o masă de autohtoni zăbovind într-un stadiu de primitivitate (Elliot Smith și școala difuzionistă pan-egipteană). Nu toți „istoriciștii" au căzut în excesele difuzioniste. Dar confruntați cu o anumită formă de „dualitate", ei erau tentați să o explice „istoric", ca fiind consecința unei confruntări între două popoare diferite, urmată de amestecul lor. Astfel, de pildă, în cartea sa *Essai sur les origines de Rome* (1916), A. Piganiol explica formarea poporului roman ca un amestec al latinilor, adică al indo-europenilor, cu sabinii, aceștia fiind în opinia savantului francez, un grup etnic mediteranean.

> În ceea ce privește religia, indo-europenii ar fi practicat incinerația, iar sabinii înhumarea... Indo-europenii ar fi introdus în Italia altarul focului, cultul focului masculin, acela al soarelui, al păsării și aversiunea pentru sacrificiile omenești; sabinii ar fi avut altare de piatră mînjite cu sînge, ei ar fi venerat luna și șarpele și ar fi practicat jertfele omenești.[6]

[6] Rezumat de Georges Dumézil, *La Religion romaine archaïque* (Paris, 1966), p. 72.

Începînd din 1944, Georges Dumézil a demontat piesă cu piesă această construcție.[7] Se știe acum că existența a două moduri de înmormîntare – incinerarea și înhumarea – nu reflectă o dualitate etnică. În fapt, cele două moduri adesea coexistă.[8] În ce privește războiul dintre Romulus și romanii săi și Titus Tatius și bogații sabini, Dumézil a demonstrat că războiul este o temă recurentă a mitologiei indo-europene; el a comparat războiul dintre romani și sabini cu un alt război mitic, cel din tradiția scandinavă, dintre două grupuri de zei, asenii și vanii. Ca și în cazul primului, războiului dintre aseni și vani nu i se pune capăt printr-o bătălie decisivă. Obosiți de atîtea semi-victorii alternante, asenii și vanii cad la pace. Căpeteniile vanilor – zeii Njödhr și Freyr și zeița Freja – sînt primiți în panteonul asenilor, aducîndu-le belșugul și rodnicia care constituiau apanajul vanilor. De atunci înainte n-au mai fost războaie între aseni și vani. (Putem să adăugăm că și acest război mitic scandinav a fost „istoricizat" de unii savanți care explicau lunga bătălie dintre două grupuri de zei ca o amintire puternic mitologizată a războiului dintre două etnii care au format apoi un singur popor, așa cum s-a întîmplat cu latinii și sabinii în peninsula italică.)

Astfel, așa cum au putut arăta aceste cîteva exemple, savanții au căutat o „origine" concretă – în organizarea socială sau în evenimentele istorice – pentru toate formele de dualitate, polaritate și antagonism. Recent, însă, s-a încercat să se depășească aceste două perspective, cea sociolo-

---

[7] Cf. G. Dumézil, *Naissance de Rome* (Paris, 1944), cap. 2.
[8] G. Dumézil, *La Religion romaine archaïque*, pp. 75 ș. urm.

gică și cea istoricistă. Structuralismul, de pildă, interpretează diversele tipuri de opoziții ca expresii ale unui sistem riguros și perfect articulat, deși acest sistem operează la nivelul inconștient al spiritului. Cu Trubetzkoi, fonologia se concentrează asupra studiului structurii inconștiente a limbajului. Claude Lévi-Strauss a aplicat modelul lingvistic la analiza familiei, plecînd de la principiul că rudenia este un sistem de comunicare comparabil limbajului. Perechile de opoziții (tată/fiu, soț/soție etc.) se articulează într-un sistem care devine inteligibil numai într-o perspectivă sincronică. Lévi-Strauss utilizează același model lingvistic în analiza pe care o face mitului. După el, „scopul mitic este să furnizeze un model logic pentru rezolvarea unei contradicții". În plus, „gîndirea mitică purcede de la o *prise de conscience* a anumitor contradicții și tinde la medierea lor treptată."[9]

Pe scurt, pentru structuraliști, polaritățile, opozițiile și antagonismele nu au o origine socială și nici nu trebuie explicate prin evenimente istorice. Mai degrabă, ele sînt expresii ale unui sistem perfect coerent, deși acționează la nivelul inconștientului. În ultimă instanță, este vorba de o structură a vieții și Lévi-Strauss afirmă că aceasta este identică cu structura materiei. Altfel spus, nu există soluție de continuitate între polaritățile și opozițiile percepute la nivelul materiei, vieții, inconștientului, al limbajului sau al organizării sociale și acelea percepute la nivelul creațiilor

[9] Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale* (Paris, 1958), pp. 254, 248.

mitologice și religioase. Sociologismul și istoricismul sînt înlocuite de un reducționism materialist mult mai ambițios, deși mult mai stabil, decît materialismul pozitivist sau clasic.

Ca istoric al religiilor, voi avea un alt tip de abordare. Înțelegerea funcției polarităților în viața religioasă și în gîndirea societăților arhaice și tradiționale cere o strategie hermeneutică și nu una a demistificării. Documentele noastre – fie ele mituri sau teologii, sisteme de diviziune a spațiului sau ritualuri puse în practică de două grupuri antagonice, divinități-perechi sau dualisme religioase etc. – constituie, fiecare potrivit modului său de a fi, tot atîtea creații ale spiritului uman. Nu avem dreptul să le tratăm altfel decît tratăm, să zicem, tragedia greacă sau una din marile religii. Nu avem dreptul să le reducem la altceva decît sînt ele, și anume creații spirituale. Prin urmare, semnificația de adîncime a lor trebuie să o sesizăm ca să putem spune că le-am înțeles. Din acest motiv, vom prezenta aici un anumit număr de documente aparținînd unor culturi diferite. Le-am selectat în așa fel încît să se poată ilustra uimitoarea varietate a soluțiilor oferite enigmelor polarității și rupturii, antagonismului și alternanței, dualismului și unirii contrariilor.[10]

[10] Nu vom putea discuta aici anumite aspecte importante ale problemei – de pildă, miturile și riturile bisexualității, morfologia religioasă a fenomenului de *coincidentia oppositorum*, mitologiile și gnosele centrate pe lupta dintre zei și demoni, Dumnezeu și Satan etc., pe care le-am analizat deja în cartea mea *Méphistophélès et l'Androgyne* (Paris, 1962), pp. 95–154 (trad. engleză: Mephistopheles and the Androgyne (New York, 1965), pp. 78–124).

Două tipuri de sacralitate

Să amintim mai întîi că experiența religioasă presupune o bipartiție a lumii în *sacru* și *profan*. Structura acestei bipartiții este prea complexă ca să fie discutată aici; de altfel, problema nu interesează decît indirect tema noastră. Să precizăm numai că nu este vorba de un dualism embrionar, căci prin dialectica hierofaniei profanul se poate transmuta în sacru. Pe de altă parte, numeroase procese ale desacralizării retransformă sacrul în profan. Dar regăsim opoziția exemplară sacru-profan în nenumăratele antagonisme binare, alături de opoziția bărbat-femeie, cer-pămînt etc. Privind lucrurile mai de aproape, devine evident că atunci cînd antagonismul sexual este exprimat în context religios este mai puțin vorba de opoziția sacru-profan, cît de antagonismul dintre două tipuri de sacralitate, unul rezervat bărbaților, celălalt propriu femeilor. Astfel, în Australia ca și în alte părți, scopul inițierii de pubertate este acela de a-l despărți pe adolescent de lumea mamei și a femeilor și de a-l introduce într-o lume „sacră", ale cărei secrete sînt păstrate cu strășnicie de bărbați. Însă, în Australia, pretutindeni, femeile își au propriile lor ceremonii secrete, considerate uneori atît de puternice încît nici un bărbat nu le poate spiona nepedepsit.[11] În plus, potrivit anumitor tradiții mitice, majoritatea obiectelor cultice secrete, astăzi accesibile numai bărbaților, aparțineau la

[11] R. M. și C. H. Berndt, *The World of the First Australians* (Chicago, 1964), p. 248.

început femeilor; aceste mituri implică nu numai un antagonism religios între sexe, ci chiar o recunoaștere a superiorității inițiale a sacralității feminine.[12]

Tradiții asemănătoare sînt de găsit și în alte religii arhaice și semnificația lor este aceeași; există, adică, o diferență calitativă și de aici antagonismul între sacralitățile specifice exclusive ale fiecărui sex. De pildă, la malekula, termenul *ileo* desemnează sacralitatea specifică bărbaților; însă, contrariul său, *igah*, nu denotă „profanul", ci descrie o altă formă de sacralitate, aceea aparținînd exclusiv femeilor. Obiectele îmbibate cu *igah* sînt cu grijă evitate de bărbați, pentru că asemenea obiecte paralizează, sau chiar anihilează, rezervele lor de *ileo*. Cînd femeile își celebrează ceremoniile sacre, ele sînt atît de saturate de *igah* încît un bărbat, dacă ar zări numai coafurile lor, ar deveni „ca un copil" și și-ar pierde rangul în societățile secrete masculine. Chiar și obiectele atinse de femei în timpul ritualurilor lor sînt periculoase și din acest motiv sînt socotite tabu pentru bărbați.[13]

Această tensiune antagonistă între două tipuri de sacralitate exprimă, de fapt, ireductibilitatea a două moduri de a fi în lume, acela al bărbatului și cel al femeii. Dar ar fi greșit să explicăm tensiunea religioasă dintre cele două sexe în termeni psihologici sau fiziologici. Desigur, există două moduri specifice de a fi în lume, dar există și gelozia și dorința inconștientă a fiecărui sex de a

[12] Cf. M. Eliade, „Australian Religions, Part III: Initiation Rites and Secret Cults", *History of Religions*, 7(1967): 61–90, în special pp. 87 și 89; H. Baumann, *Das doppelte Geschlecht* (Berlin, 1955), pp. 345 ș. urm.

[13] A. B. Deacon, *Malekula* (Londra, 1934), pp. 478 ș. urm.

pătrunde în „misterele“ celuilalt și de a-și apropria „puterile“ acestuia. La nivel religios, soluția antagonismului sexual nu implică întotdeauna repetiția rituală a unui *hieros gamos;* în numeroase cazuri, antagonismul este transcendat printr-o androginizare rituală.[14]

America de Sud: Gemenii Divini

Ne vom începe ancheta cu documente din America de Sud și aceasta din două motive: triburile pe care le vom lua în considerare aparțin unor stadii arhaice de cultură; pe de altă parte, întîlnim aici, într-o formulare mai mult sau mai puțin elaborată, un anumit număr de „soluții clasice“ la problema ridicată de descoperirea dihotomiei și antagonismului. De prisos să adăugăm că aceste cîteva exemple nu epuizează bogăția materialului sud-american. În mare fiind spus, temele care ne interesează sînt: (1) diviziunea binară a spațiului și a habitatului; (2) mitul Gemenilor Divini; (3) dihotomia generalizată a întregului univers, incluzînd și viața spirituală a omului; (4) antagonismul divin, reflectînd mai degrabă o complementaritate ocultă, care furnizează modelul instituțiilor și conduitei umane. Adesea, mai multe sau chiar totalitatea acestor motive sînt atestate în aceeași cultură.

Nu vom reaminti, pentru fiecare trib anume, modul său specific de a configura spațiul sacru și cosmografia lui; acestei probleme i-am dedicat o

[14] Cf. Eliade, *Méphistophélès et l'Androgyne*, pp. 121 ș. urm.

monografie ce va fi publicată în curînd. Nu trebuie însă să uităm că mitologiile și concepțiile cosmologice pe care le vom examina presupun o *imago mundi*. În ceea ce privește mitul Gemenilor Divini, el este larg răspîndit în America de Sud. În general, tatăl Gemenilor este Soarele; în timp ce mama lor este ucisă prin trădare, fiii sînt extrași din cadavrul ei, și, după mai multe peripeții, reușesc să o răzbune.[15] Gemenii nu sînt rivali întotdeauna. În anumite variante, unul dintre gemeni este reînviat de fratele său din oasele, sîngele sau fragmentele trupului îmbucătățit.[16] Totuși, cei doi eroi culturali exprimă dihotomia universală. Pentru populația kaingang din Brazilia, întreaga lor cultură și toate instituțiile sînt în legătură directă cu strămoșii lor mitici, Gemenii. Pe lîngă faptul că au despărțit tot tribul în două jumătăți exogame, ei și-au împărțit chiar și Natura între ei. Mitologia lor, care dă modelul exemplar pentru întreaga populație kaingang, ilustrează dramatic această bipartiție universală,

---

[15] Un mit bakairi povestește că zeul celest Kamuscini, după ce i-a făurit pe oameni, căsătorește o femeie cu jaguarul mitic Oka. Însărcinată în mod miraculos, ea este ucisă prin intrigile soacrei sale. Gemenii, Keri și Kame, sînt extrași din trupul lipsit de viață al mamei lor, pe care reușesc să o răzbune, arzînd-o în foc pe femeia intrigantă. Sursele vechi sînt culese de R. Pettazzoni, *Dio*, 1 (1922): 330–331. Vezi și Paul Radin, „The Basic Myth of the North American Indians", *Eranos Jahrbuch*, 17 (1949): 371 s. urm.; A. Métraux, „Twin Heroes in South American Mythology", *Journal of American Folklore*, 59 (1946): 114–123; Karin Hissing și A. Hahn, *Die Tacana, Erzählungsgut* (Frankfurt, 1961), pp. 111 s. urm.

[16] Cf. Otto Zerries în W. Krickeberg, H. Trimborn, W. Müller, O. Zerries, *Les Religions amérindiennes* (Paris, 1962), p. 390.

devenită inteligibilă și semnificativă prin activitatea celor doi eroi.[17]

În plus, anumite trăsături indică diferențe de caracter între cei doi gemeni. Astfel, la populația cubeo din Guyana interioară, Hömanihikö, zeul care a creat pămîntul, nu intervine în trebile oamenilor; el locuiește în cer, unde primește sufletele morților. Fratele lui, Mianikötöibo, care este diform, locuiește într-un munte.[18] Potrivit populației apinaye, Soarele și Luna, care erau la început pe pămînt și aveau înfățișare omenească, au dat naștere celor două grupuri ancestrale ale tribului și le-au instalat într-un sat împărțit în două zone: grupul soarelui la nord și acela al lunii la sud. Miturile indică un anumit antagonism între frați; de pildă, Soarele este considerat inteligent, Luna este fratele mai stupid.[19]

Antagonismul este și mai marcat printre triburile caliña, caraibii de pe coasta de nord a Guyanei. Amana, zeița apelor, mamă și fecioară, deopotrivă, și reputată a fi „fără buric" (adică, nenăscută)[20], a adus pe lume doi gemeni, Tamusi

[17] Egon Schaden, *A mitologia hèroica de tribos indigenas do Brasil*, ed. a 2-a (Rio de Janeiro, 1959), pp. 103–116, utilizînd pe Telemaco Borba, *Atualidade indigena* (Curitiba, 1908), p. 11 ș. urm., 70 ș. urm.; H. Baldus, *Ensaios de Etnologia brasileira* (São Paulo, 1937), p. 29 ș. urm., 45 ș. urm., 60 ș. urm.

[18] Koch-Grünberg, rezumat de Otto Zerries in *Religions amerindiennes*, pp. 361–362.

[19] Curt Nimuendaju, *The Apinayé*, The Catholic University of America, Antropological Series no. 9 (Washington D.C., 1939), pp. 158 ș. urm.

[20] Amana, femeia încîntătoare, al cărei trup se termină cu o coadă de șarpe, simbolizează, deopotrivă, timpul și veșnicia, pentru că, deși locuiește în apele cerești, ea se regenerează periodic năpîrlind ca șerpii, cum fac de altfel sufletele morților și Pămîntul însuși. Amana a zămislit toată creația și poate lua orice formă.

în zori și Yolokantamulu la apusul soarelui. Tamusi e antropomorf și e considerat strămoșul mitic al populației caliña; el a creat toate lucrurile bune și folositoare pentru oameni. Tamusi locuiește în partea luminoasă a lunii, el este stăpînul paradisului, tărîmul unde nu se înserează și unde sufletele oamenilor se îndreaptă ca să-l întîlnească. Dar nimeni nu poate să-l vadă din cauza luminii orbitoare care-l înconjoară. Tamusi se bate eroic cu forțele ostile care au aneantizat lumea de mai multe ori, dar care după fiecare distrugere a fost creată din nou de Tamusi. Fratele său locuiește și el în regiunile cerești, dar în partea opusă, în tărîmul unde nu este nicidată dimineață. El este făuritorul întunericului și autorul tuturor relelor care apasă omenirea. Într-un anumit sens, el simbolizează puterile active ale zeiței-mamă Amana. Haekel vede în el complementul necesar al aspectului luminos al lumii, personificat de Tamusi. Cu toate acestea, Yolokantamulu nu este adversarul absolut al fratelui său; Spiritul cel Rău al populației caliña este un alt personaj, Yawane. Dar între Gemenii Divini, Tamusi joacă un rol mai important și devine un fel de Ființă Supremă.[21]

Adeseori, această dihotomie totală a Naturii[22] se extinde și la aspectul spiritual al omului.

[21] Josef Haekel, „Purá und Hochgott", *Archiv für Völkerkunde*, 13 (1958): 25–50, in special p. 32.

[22] Ar fi inutil să înmulțim exemplele. Să mai cităm pe indienii timbira, pentru care totalitatea cosmică este divizată în două jumătăți: pe de o parte, estul, soarele, ziua, anotimpul uscat, focul, culoarea roșie; pe de alta, apusul, luna, noaptea, anotimpul ploios, apa, culoarea neagră etc. Curt Nimuendaju, *The Eastern Timbira*, University of California Publications in Archaeology and Ethnology, vol. XLI (Berkeley and Los Angeles, 1946), pp. 84 s. urm.

Potrivit populației apapocuva, un trib tupi-guarani din Brazilia meridională, fiecare copil primește un suflet care coboară din una din cele trei regiuni ale cerului – est, zenit și vest – unde preexistau în preajma unei zeități („Mama Noastră" în est, „Fratele Mai Mare" la zenit și Tupan, cel mai tînăr dintre Gemeni în vest). După moarte, sufletul merge înapoi la locul său de origine. Acest suflet, numit de populația nimuendaju „sufletul-plantă", este cel care stabilește legătura cu lumea superioară. Pentru ca să facă acest suflet „ușor", omul trebuie să nu mănînce carne. Dar la puțin timp după naștere, copilul primește un al doilea suflet, „sufletul-animal", care îi va determina caracterul. Diversele temperamente ale diferiților indivizi sînt hotărîte potrivit speciei prezente în „sufletul-animal", și numai șamanii sînt capabili să deosebească „sufletele-animale".[23]

După indienii nimuendaju, concepția celor două suflete oglindește dihotomia Naturii, ilustrată în manieră exemplară de cei doi Gemeni mitici, ale căror temperamente opuse și antagonice se transmit membrilor celor două jumătăți ale tribului. Acest lucru este exact, dar mai există ceva: sîntem confruntați cu o reinterpretare a unei scheme cosmologice și teme mitice foarte răspîndite. Ideile, familiare primitivilor, că sursa sufletului este divină și că zeitățile cosmogonice supreme sînt de natură celestă sau locuiesc în cer, au adăugat alte valori religioase conceptului de dihotomie universală. În plus, se poate descifra în acest exemplu o nouă valorizare religioasă a

[23] Curt Nimuendaju, „Religion der Apapocuva-Guarani", *Zeitschrift für Ethnologie*, 46 (1914): 305 ș. urm.

lumii: antagonismul dintre Gemeni se reflectă într-un antagonism al sufletelor, dar numai sufletul-plantă este de origine divină și acest fapt implică o devalorizare religioasă a animalului. Dar sacralitatea animalului constituie un element esențial al religiilor arhaice. Putem descifra aici momentul în care se izolează, dintre multele „sacralități" prezente în lume, cea pur „spirituală", adică elementul divin, de origine celestă.

Această concepție poate fi comparată cu ideea fundamentală a indienilor caliña că tot ce există pe pămînt are o replică spirituală în cer.[24] Și în acest caz este vorba de o interpretare originală și îndrăzneață a temei dihotomiei universale, în vederea identificării unui principiu spiritual capabil să explice anumite contradicții ale Lumii. Concepția populațiilor caliña a modelelor celeste nu este singulară; ea se regăsește în ambele Americi, ca și în altă parte. În fapt, ideea unei „replici spirituale" a jucat un rol important în istoria universală a dualismului.

Polaritate și complementaritate la indienii kogi

Concepțiile care au legătură cu tema noastră sînt probabil mai nuanțate și mai bine articulate într-un sistem general decît am putea deduce din izvoarele noastre mai vechi. Cînd un cercetător calificat își asumă sarcina de a înregistra nu numai comportamentele și ritualurile, dar și semnificația pe care o au ele în ochii băștinașilor, o întreagă lume de valori și semnificații ni se

[24] Haekel, „Purá und Hochgott", p. 32.

dezvăluie. Vom da ca exemplu modul cum indienii kogi din Sierra Nevada au folosit ideea de polaritate și complementaritate în explicațiile lor privind lumea, societatea și individul.[25] Tribul este împărțit în „oamenii de sus" și „oamenii de jos", și satul este, ca și coliba ceremonială, împărțit în două jumătăți. Lumea întreagă este despărțită și ea în două zone determinate de drumul soarelui pe cer. Pe lîngă asta, există multe alte cupluri polare și antagonice: bărbat/femeie, mîna dreaptă/mîna stîngă, cald/rece, lumină/ întuneric etc. Aceste perechi sînt asociate cu anumite categorii de animale și plante, culori, vînturi, boli, precum și conceptele de Bine și Rău.

Simbolismul dualist este evident în toate practicile magico-religioase. Contrariile coexistă înfiecare om, precum și în anumite zeități tribale. Indienii kogi cred că funcția și permanența unui principiu al binelui (identificat în mod exemplar cu direcția cea dreaptă) sînt determinate de existența simultană a unui principiu al răului (stînga). Binele există numai pentru că răul este activ; dacă răul ar dispare, binele ar înceta și el să existe. O concepție care ar fi fost dragă lui Goethe, dar cunoscută și din alte culturi: păcatele trebuie comise și prin aceasta se proclamă influența activă a răului. Potrivit indienilor kogi, problema centrală a condiției umane este aceea de a ști cum să echilibrezi contrariile și

---

[25] Urmăm foarte îndeaproape articolul lui G. Reichel-Dolmatoff, „Notas sobre el simbolismo religioso de los Indios de la Sierra Nevada de Santa Marta", *Razón y Fabula, Revista de la Universidad de los Andes*, no. 1 (1967): 55–72, in special pp. 63–67.

totuși să le menții ca forțe complementare. Conceptul fundamental este *yulúka*, termen însemnînd „a fi în acord", „a fi egal", „a se identifica". A ști să echilibrezi energiile creatoare și distructive, „a fi în acord", este principiul călăuzitor al comportamentului uman.

Această schemă de opoziții complementare se integrează într-un sistem cvadripartit al universului: celor patru puncte cardinale le corespund alte serii de concepte, personaje mitice, animale, plante, culori și activități. Antagonismul reapare în sistemul general, cvadripartit (de exemplu, roșu și alb, culorile „deschise", corespund sudului și estului și sînt opuse „părții rele", formate de „culorile închise" ale nordului și vestului). Structura cvadripartită informează atît macrocosmosul cît și microcosmosul. Lumea este susținută de patru giganți mitologici; Sierra Nevada este împărțită în patru zone; satele construite după model tradițional au patru căi de acces, la începutul cărora se găsesc patru locuri sacre unde se pun ofrandele. În fine, casa cultuală are patru vetre în jurul cărora iau loc membrii celor patru clanuri principale. (Dar și aici reapare bipartiția antagonistă": „partea dreaptă" – roșie – este rezervată celor „care știu mai puțin", în timp ce în „partea stîngă" – albastru deschis – stau „cei care cunosc mai mult", căci aceștia din urmă sînt mai frecvent confruntați cu forțele negative ale universului.)

Cele patru direcții cardinale sînt completate prin „punctul central", care joacă un rol important în viața indienilor kogi. Este Centrul Lumii, Sierra Nevada, a cărui replică este centrul casei cultuale unde se ard ofrandele principale; acolo

preotul *(máma)* stă așezat atunci cînd vrea să „vorbească cu zeii".

În fine, această schemă se dezvoltă într-un sistem tridimensional cu șapte puncte de reper: nordul, sudul, estul, vestul, zenitul, nadirul și centrul. Ultimele trei constituie axa cosmică ce traversează și susține lumea, imaginată ca un ou. Așa cum arată Reichel-Dolmatoff, oul cosmic introduce elementul dinamic, anume conceptul a nouă etape. Lumea, precum și omul, au fost creați de către Mama Universală. Ea are nouă fiice, fiecare reprezentînd o anume calitate a solului arabil: negru, roșu, argilos, nisipos etc. Aceste calități ale solului constituie tot atîtea straturi de pămînt înăuntrul oului cosmic, și, totodată, simbolizează o scară de valori. Oamenii trăiesc în al cincilea pămînt – solul negru – care se află în centru. Marile coline piramidale din Sierra Nevada sînt imaginate a fi „lumi" sau „case" de structură similară. Tot așa, principalele case cultuale sînt replici microcosmice; ele se află deci în „Centrul Lumii".

Asociațiile nu se opresc aici. Oul cosmic este interpretat ca fiind uterul Mamei Universale, în care trăiește încă umanitatea. Pămîntul este și el asemănător unui uter, la fel și Sierra Nevada și fiecare casă cultuală, fiecare casă de locuit și fiecare mormînt. Peșterile și crevasele pămîntului reprezintă orificiile mamei. Streșinile caselor cultuale simbolizează organul sexual al Mamei; ele sînt „porți" care asigură acces la niveluri mai înalte. În timpul ritualului funerar, cel decedat se întoarce în uter; preotul ridică trupul mortului de nouă ori ca să arate că mortul reface în sens

invers cele nouă luni ale gestației. Iar mormîntul însuși reprezintă cosmosul și ritualul funerar este un act de „cosmicizare".

Am insistat asupra acestui exemplu pentru că el ilustrează admirabil funcția polarității în gîndirea unui popor arhaic. Așa cum am văzut, diviziunea binară a spațiului este generalizată la nivelul întregului univers. Perechile de contrarii sînt, în același timp, complementare. Principiul polarității pare să fie o lege fundamentală a naturii și vieții, precum și justificarea moralei. Pentru indienii kogi, perfecțiunea umană nu constă în „a face bine", ci în a asigura echilibrul între cele două forțe antagoniste: a binelui și a răului. La nivel cosmic, acest echilibru interior corespunde „punctului central", Centrului Lumii. Acest punct se găsește la intersecția celor patru puncte cardinale cu axa verticală zenit-nadir, în mijlocul oului cosmic, care este identic cu uterul Mamei Universale. Așadar, diferitele sisteme de polarități exprimă structurile lumii și ale vieții, precum și modul specific de a fi al omului. Existența omenească este înțeleasă și asumată ca o „recapitulare" a universului; și, în sens invers, viața cosmică este făcută inteligibilă și semnificativă în măsura în care este sesizată ca un „cifru".

Nu intenționez să adaug și alte exemple ale dosarului indienilor sud-americani. Cred că am subliniat îndeajuns, pe de o parte varietatea creațiilor spirituale ocazionate de efortul de a „citi" natura și existența umană prin cifrul polarității, și, pe de altă parte, am arătat că expresiile particulare a ceea ce a fost numit adesea con-

cepții binare și dualiste își dezvăluie semnificațiile profunde numai dacă le integrăm în sistemul atotcuprinzător din care fac parte.

Întîlnim o situație similară, deși mult mai complexă, la triburile din America de Nord. Și acolo regăsim bipartiția satului și a lumii și sistemele cosmologice care rezultă din aceasta (cele patru direcții cardinale, axa zenit-nadir, „Centrul" etc.), precum și diversele expresii mitologice și rituale ale polarităților, antagonismelor și dualismelor religioase. Desigur, asemenea concepții nu sînt nici universale, nici uniform distribuite. Un număr de grupuri etnice nord-americane nu cunosc decît rudimente ale unei cosmologii bipartite, iar multe alte triburi ignoră concepțiile „dualiste", deși utilizează sisteme de clasificare de tip binar. Or, este exact problema care ne interesează, anume, diversele valorizări religioase, în variate contexte culturale, ale temei fundamentale a polarității și dualismului.

Luptă și reconciliere: Mănăbush și „coliba vraciului"

La algonchinii centrali, eroul civilizator – Nanabozho (la indienii ojibway și ottawa), Mănăbush (la menomini) sau Wisaka (la triburile cree și saux etc) – joacă un rol preeminent.[26] El restaurează Pămîntul după potop și îi dă forma actuală; tot el stabilește anotimpurile și asigură

[26] Cf. Werner Müller, *Die Blaue Hütte* (Wiesbaden, 1954), pp. 12 ș. urm.

focul.[27] Mānābush este cunoscut mai ales pentru bătălia sa cu Puterile (inferioare) ale Apelor, bătălie care a declanșat o dramă cosmică plină de consecințe și azi asupra vieții oamenilor.[28] Bătălia a atins punctul ei culminant atunci cînd Puterile acvatice au reușit să îl răpună pe fratele mai mic al lui Mānābush, Lupul, instaurînd în acest fel moartea în lume. Lupul reapare după trei zile, dar Mānābush îl trimite înapoi în Tărîmul Amurgului, unde devine stăpînul morților. Ca să răzbune uciderea fratelui său, Mānābush omoară pe căpetenia Puterilor Apei. Acestea declanșează un nou potop, urmat de o iarnă teribilă, dar nu reușesc să-l răstoarne pe eroul mitic. Alarmate, Puterile propun o împăcare: ridicarea unei colibe medicinale, în ale cărei mistere primul inițiat va fi Mānābush.

Este semnificativ faptul că tema împăcării e cunoscută numai în mitologia ezoterică, dezvăluită numai inițiaților în cultul secret *midēwiwin*.[29]

---

[27] Într-adevăr, cînd pămîntul a dispărut sub ape, Mānābush a trimis un animal ca să-i aducă puțin lut de pe fundul abisului (despre acest motiv mitic, vezi M. Eliade, „Mythologies asiatiques et folklore sud-est européen: le plongeon cosmogonique", *Revue de l'Histoire des Religions*, 160 [1961]: 157–212; variantele americane se găsesc la pp. 194 ș. urm. Mānābush a re-creat pămîntul și a făcut din nou animalele, plantele și omul; esențialul bibliografiei în Mac Linscott Ricketts, „The Structure and Religious Significance of the Trickster-Transformer-Culture-Hero in the Mythology of the North American Indians" (Ph. D. diss., University of Chicago, 1964), vol, 1, p. 195, n. 35.

[28] Să adăugăm că Mānābush prezintă unele trăsături caracteristice unui *trickster*; de pildă, el are o sexualitate excesivă și grotescă, și, în pofida eroismului său, apare uneori ca extrem de mărginit.

[29] Miturile cu bibliografiile lor sînt în Ricketts, „Structure and Religious Significance", vol. 1, p. 196, ș. urm.; Müller, *Die Blaue Hütte*, pp. 19 ș. urm., și *Die Religionen der Waldlandindianer Nordamerikas* (Berlin, 1956), pp. 198.

Potrivit acestei tradiții ezoterice, Marele Spirit (Manitu suprem) a sfătuit Puterile Apei să-l împace pe Mānābush, pentru că ele au săvîrșit primul omor; urmîndu-i sfatul, puterile construiesc coliba de inițiere în cer și îl poftesc pe Mānābush. Eroul acceptă în cele din urmă, știind că riturile revelate de Puterile Apei vor fi benefice pentru oameni. Într-adevăr, după inițierea sa în cer, Mānābush se întoarce pe pămînt și, cu ajutorul bunicii sale (Pămîntul), celebrează pentru prima oară riturile secrete *midēwiwin*.

Astfel, potrivit versiunii ezoterice a mitului, catastrofa cosmică a fost evitată pentru că Puterile inferioare – care, masacrîndu-l pe Lup, au introdus moartea în Lume – i-au oferit lui Mānābush o ceremonie secretă și puternică, în stare să îmbunătățească soarta muritorilor. Desigur, inițierea în *midēwiwin* nu pretinde că schimbă condiția umană, ci asigură, aici pe pămînt, sănătate, longevitate și o nouă existență după moarte. Ritualul de inițiere urmează bine-cunoscutului scenariu al morții și învierii: novicele este „ucis" și imediat înviat de scoica sacră.[30] Altfel spus, aceleași Puteri care îi furaseră omului nemurirea au fost în cele din urmă silite să îl înzestreze cu o tehnică de natură să-l fortifice și să-i prelungească viața, asigurîndu-i totodată o postexistență „spirituală". În timpul ceremoniilor secrete, novicele îl întrupează pe Mānābush, iar preoții reprezintă Puterile. Coliba inițiatică accentuează simbolica dualistă: Ea este divizată în două zone: cea dinspre nord, vopsită în alb, este sălașul Puterilor inferioare, cea din

[30] W. J. Hoffman, „The Midewiwin or «Grand Medicine Society» of the Ojibwa", Seventh Annual Report of the Bureau of American Ethnology, 1855-86 (Washington, D.C., 1891), pp. 143–300, în special pp. 207 ș. urm.; Müller, *Die Blaue Hütte*, pp. 52 ș. urm.

sud, colorată în roșu, al Puterilor superioare. Cele două culori simbolizează ziua și noaptea, vara și iarna, viața și moartea (urmată de înviere) etc. Asocierea acestor două principii polare reprezintă totalitatea realităților cosmice.[31]

Avem aici un excelent exemplu a ceea ce poate fi numit valorizarea elementelor negative ale unei polarități. Geniul creator al indienilor menomini a reușit să găsească o soluție nouă și eficace la criza existențială provocată de terifianta omniprezență a morții, suferinței și adversității. Voi discuta pe scurt alte soluții, mai mult sau mai puțin asemănătoare, dar pentru moment ar fi instructiv să situăm complexul mitico-ritual al colibei inițiatice a menominilor în ansamblul religiei algonchine, în scopul de a cunoaște ideile religioase comune din care s-a dezvoltat sistemul particular al menominilor. Într-adevăr, așa cum a arătat Werner Müller, alte triburi algonchine au o tradiție deosebită, probabil mai veche, în care eroul civilizator nu joacă nici un rol în ritualul colibei de inițiere.

Indienii ojibway din Minnesota, de pildă, susțin că Marele Spirit (Manitu) a ridicat coliba ca să asigure oamenilor viața veșnică.[32] Manitu este în chip simbolic prezent în coliba inițiatică *midēwigan*. Coliba reproduce lumea: cei patru pereți ai acesteia simbolizează cele patru puncte cardinale, acoperișul reprezintă bolta cerului, dușumeaua simbolizează pămîntul.[33] În cele două tipuri de colibă inițiatică – tipul indienilor menomini și tipul ojibway – simbolismul cosmic subliniază faptul că

[31] W. Müller, *Die Blaue Hütte*, p. 81 ș. urm, 117, 127.

[32] *Ibid.*, p. 38 ș. urm., 51.

[33] *Ibid.*, pp. 80 ș. urm. Același simbolism se regăsește în structura colibei-sauna a indienilor omaha (*ibid.* p. 122), în coliba inițiatică a indienilor lenape, a algonchinilor de preerie (*ibid.*, p. 135), și în alte culturi indiene.

prima inițiere a avut drept teatru întregul Univers. Dar structurii dualiste a cabanei inițiatice, ridicate de Mānābush pe pămînt, urmînd împăcării cu Puterile inferioare, i se opune simbolismul cvadriform al colibei construite de Manitu: patru uși, patru culori etc. În complexul ritual al lui Mānābush, Zeul Suprem este absent sau șters; si, viceversa, Eroul Civilizator nu joacă nici un rol în ritualul *midēwigan*. Dar în cele două tipuri de inițiere, problema centrală este destinul personal al fiecărui inițiat: la indienii ojibway, viața veșnică după moarte, dăruită de Zeul Suprem; în cazul indienilor menomini, sănătate și longevitate (și probabil o nouă existență după moarte), dobîndite de la Mānābush, în urma unui șir de întîmplări dramatice care erau cît pe ce să nimicească lumea. Trebuie, de asemeni, să observăm că, în mitul ezoteric, Marele Manitu este acela care sfătuiește Puterile inferioare să caute împăcarea; fără intervenția lui, bătălia probabil ar fi continuat pînă cînd, atît Lumea cît și Puterile inferioare ar fi fost definitiv nimicite.

Zeul Suprem și Eroul Civilizator

Putem vedea ce aduce nou complexul mitico-ritual al indienilor menomini în comparație cu coliba inițiatică a indienilor ojibway: potrivit indienilor ojibway, Zeul Suprem a construit coliba ca să le asigure oamenilor viața veșnică; la indienii menomini, coliba este primită, prin Mānābush, de la Puterile inferioare, și inițierea conferă sănătate, longevitate și o existență post-mortem. Simbolismul diviziunii cuaternare a colibei inițiatice la indienii ojibway, oglindind un

univers echilibrat și fără fisuri, ale cărui ritmuri se succed sub controlul Marelui Zeu, este înlocuit la indienii menomini de un simbolism dualist. Acest simbolism dualist reflectă și el cosmosul, dar este o lume sfîșiată de tot felul de antagonisme și dominată de moarte, o lume cît pe ce să fie nimicită de conflictul dintre Mānābush și Puterile acvatice, o lume în care Marele Zeu este absent și unde singurul ocrotitor al omului este Eroul Civilizator, personaj destul de apropiat omului, așa cum putem vedea din îndîrjita sa combativitate și din comportamentul său ambivalent. Desigur, simbolismul dualist al colibei indienilor menomini exprimă, și el, integrarea contrariilor, atît în totalitatea cosmosului, cît și înlăuntrul existenței umane. Dar în acest caz, integrarea reprezintă un efort disperat de a salva lumea de nimicirea finală și, înainte de toate, de a găsi un sens precarității și contradicțiilor existenței omenești.

Pentru a înțelege mai bine sensul în care s-au dezvoltat concepțiile religioase ale algonchinilor, putem compara simbolismul cosmic al Marii Case la indienii delaware (lenape), o populație algonchină de pe coasta atlantică, cu teologia implicită în ceremoniile de Anul Nou. Marea Casă este înălțată în fiecare an, în octombrie, într-un luminiș al pădurii. Ea este o colibă rectangulară cu patru intrări și avînd în mijloc un stîlp de lemn. Dușumeaua simbolizează Pămîntul, acoperișul Cerul, și cei patru pereți cele patru direcții cardinale. Marea Casă este o *imago mundi* și ritualul care se derulează celebrează un nou început (re-crearea) al lumii. Cel care a întemeiat cultul este însuși Zeul Suprem, Creatorul. El locuiește

în al doisprezecelea cer, ținînd mîna pe stîlpul central, adevărat *axis mundi*, a cărui replică este însăși Marea Casă. Zeul este prezent și în cele două fețe sculptate în lemnul stîlpului central. Fiecare festival al Marii Case are ca efect principal re-crearea pămîntului; el previne, de asemenea, ca pămîntul să fie distrus de o catastrofă cosmică. Într-adevăr, prima Mare Casă a fost construită după un cutremur. Dar re-crearea anuală a pămîntului, operată prin ceremonia Anului Nou, asigură continuitatea și fertilitatea lumii. Spre deosebire de inițierile ce au loc în coliba indienilor menomini sau a indienilor ojibway și care interesează pe fiecare individ în parte, ceremonia din Marea Casă regenerează cosmosul în totalitate.[34]

Astfel, grupul etnic algonchin prezintă trei tipuri de case cultice și trei categorii de ritual, depinzînd de trei sisteme religioase diferite. Este semnificativ faptul că sistemul cel mai arhaic, acela al indienilor delaware, este centrat pe regenerarea periodică a cosmosului, în vreme ce sistemul cel mai recent, dominat de Eroul Civilizator și de simbolismul dualist, vizează mai ales ameliorarea condiției umane. În acest al doilea caz, „dualismul" este consecința unei istorii mitice, dar el nu era predeterminat de caracteristicile esențiale ale protagoniștilor. Așa cum am văzut, antagonismul dintre Mănăbush și Puterile inferioare a fost exacerbat ca urmare a unui eveniment – omorîrea Lupului – care putea foarte bine să nu aibă loc.

[34] Frank G. Speck, *A Study of the Delaware Big House Ceremonies* (Harrisberg, Pa., 1931), pp. 9 ș. urm.; Müller, *Religionen der Waldandindianer*, pp. 259 s. urm. vezi și Josef Haekel, „Der Hochgottglaube der Delawaren in Lichte ihrer Geschichte," *Ethnologica*, n.s., 2 (1960): 439–484.

Dualism irochez: Gemenii mitici

De un „dualism" propriu-zis se poate vorbi în cazul irochezilor. În primul rînd, este ideea că tot ceea ce există are un prototip – un „frate mai mare" – în cer. Procesul cosmogonic începe în cer, dar, de o manieră accidentală, am putea spune. O tînără, Awenhai („Pămîntul Fertil"), l-a cerut în căsătorie pe Stăpînul Cerului. Acesta o ia de nevastă și o lasă însărcinată prin intermediul respirației, dar, gelos, și neînțelegînd miracolul, zeul a dezrădăcinat copacul ale cărui flori luminau cerul (căci soarele nu exista) și și-a precipitat nevasta prin hăul deschis de această dezrădăcinare. Tot pe acolo a azvîrlit și prototipurile unor plante și animale, și acestea au devenit plantele și animalele care există azi pe pămînt, în timp ce „frații mai mari", adică prototipurile, au rămas în cer.

[Înainte ca soția, în căderea ei, să atingă Oceanul primordial, păsările o recuperează și o depun în spinarea unei broaște țestoase.]* Între timp, șobolanul moscat a adus puțin mîl din fundul oceanului primordial și l-a întins tot pe spinarea broaștei țestoase. Așa a fost creat pămîntul și Awenhai a dat naștere unei fiice care a crescut miraculos de repede. Curînd, tînăra s-a căsătorit, dar mirele a depus o săgeată pe pîntecul ei și a dispărut. Însărcinată fiind, fiica lui

* Fraza cuprinsă în paranteze drepte lipsește din ediția engleză, ea figurează în schimb în traducerea franceză a lucrării: cf. *La Nostalgie des origines*, ed. Gallimard (Paris, 1971), p. 263. Întrucît ediția franceză este ulterioară (și implicit revăzută), am socotit necesar includerea acesteia în versiunea de față. *(N.t.)*

Awenhai a auzit doi gemeni certîndu-se în pîntecul său. Unul voia să coboare, celălalt voia să iasă prin partea de sus. În cele din urmă, fratele mai mare s-a născut pe cale normală, celălalt, în schimb, a ieșit printr-o subsuoară, pricinuind astfel moartea mamei sale. El era făurit din cremene, de aceea i s-a dat numele de Tawiskaron („Cremene"). Awenhai a cerut gemenilor să răspundă la întrebarea cine i-a omorît fiica. Amîndoi au jurat că sînt inocenți. Awenhai, însă, l-a crezut numai pe fratele numit „Cremene" și l-a alungat pe celălalt. Din trupul fetei sale moarte, Awenhai a făcut soarele și luna și le-a agățat într-un copac în preajma colibei.

În timp ce Awenhai se consacra creșterii lui Tawiskaron, fratele cel mare a primit ajutor din partea tatălui său. Într-o zi, el a căzut într-un lac și, pe fundul acestuia, și-a întîlnit tatăl, uriașa broască țestoasă. Tatăl i-a înmînat un arc și doi știuleți de porumb, „unul pîrguit, gata de cules, celălalt crud, bun de copt în jar". Întors la suprafață, el a lățit pămîntul și a făurit animalele, apoi a spus: „de aici înainte, oamenii mă vor numi Wata Oterongtongnia" („Mesteacănul tînăr"). Tawiskaron a încercat să-și imite fratele, dar, încercînd să facă o pasăre, a făurit liliacul. Tot așa, văzîndu-l pe Oterongtongnia modelîndu-i pe oameni și însuflețindu-i, a încercat să facă la fel, dar creaturile lui erau pipernicite și monstruoase. Atunci, Tawiskaron, cu ajutorul bunicii sale, a închis făpturile făurite de fratele său într-o peșteră, însă Oterongtongnia a reușit să elibereze multe dintre ele. Nefiind în stare să creeze, Tawiskaron voia numai să distrugă creația fratelui său. El a deschis cale unor monștri din cealaltă lume,

dar Oterongtongnia a reușit să-i alunge îndărăt. Oterongtongnia a proiectat pe cer soarele și luna ca să strălucească pentru toți oamenii deopotrivă, în timp ce Tawiskaron a încrețit pămîntul cu dealuri și munți, ca să facă viața oamenilor cît mai dureroasă.

Apoi gemenii au trăit împreună într-o singură colibă. Într-o zi, Oterongtongnia a aprins un foc atît de mare încît mici așchii au început să sară din trupul de cremene al fratelui. Tawiskaron s-a năpustit afară din colibă, dar Oterongtongnia l-a urmărit, aruncînd în el cu pietre pînă l-a răpus. Urmele lui Tawiskaron sînt acum Munții Stîncoși.[35]

Mitul stabilește și în același timp justifică întreaga viață religioasă a irochezilor. Este un mit dualist, singurul mit nord-american susceptibil de comparație cu dualismul iranian de tip zurvanit. Cultul și calendarul reflectă în amănunt opoziția Gemenilor mitici. Însă, așa cum vom vedea, un asemenea antagonism ireductibil nu atinge paroxismul iranian, și aceasta pentru simplul motiv că irochezii refuză să identifice în geamănul „rău" esența răului, a *răului ontologic* care a obsedat gîndirea religioasă iraniană.

---

[35] J.N.B. Hew tt, *Iroquoian Cosmology. First Part*, Twenty-first Annual Report of the Bureau of American Ethnology, 1899–1900 (Washington, D.C. 1903), pp. 127–339, în spec. pp. 141 ș. urm.; 285 ș. urm. Cf. Müller, *Religionen der Waldlandindianer*, pp. 119 s. urm. (care utilizează și alte surse), și rezumatul dat de același autor în *Les Religions amérindiennes*, pp. 260–262. Un anumit număr de var ante sînt rezumate de R cketts, „Structure and Religious Significance", vol. 2, pp. 602 ș. urm. Una din versiunile culese de Hew tt de la indienii onondaga relatează că atît „Fratele cel Bun", cît și „Cremene" au urcat la cer. (R cketts, *ibid.*, p. 612).

Cultul: antagonism și alternanță

„Casa cea lungă" este coliba cultuală. Ea are două intrări: pe ușa din nord-est intră femeile, care se așează în partea de est a casei; pe cea din sud-vest intră bărbații, care iau loc în lungul peretelui din vest. Calendarul sărbătorilor împarte anul în două: iarna și vara. Ceremoniile de iarnă sînt celebrate de bărbați: ei aduc cerului mulțumiri pentru darurile sale. Ritualurile verii cad în sarcina femeilor; scopul este invocarea ploii și a belșugului. Antagonismul este evident chiar și în detaliile ceremoniale. Cele două jumătăți ale clanului – Cerbii și Lupii – reprezentîndu-i pe cei doi Gemeni mitici, joacă zaruri, joc ce simbolizează conflictul dintre Gemeni. Dansurile sacre, celebrate în onoarea „Marelui Spirit", aparțin lui Oterongtongnia și acelei jumătăți a zilei cînd soarele urcă. Dansurile așa-zicînd sociale, de distracție, sînt legate de Tawiskaron și de ceasurile înserării.[36]

Werner Müller a arătat că actualul aspect monoteist al acestor ceremonii este rezultatul unei reforme care a pornit către începutul secolului al XIX-lea. Un profet din tribul seneca, Handsome Lake, a hotărît să reformeze religia poporului său în urma unei revelații extatice pe care a avut-o. Cuplului Gemenilor mitici, el i-a substituit pe acela al Zeului Suprem, Haweniyo („Glasul cel Mare") și al Diavolului, Haninseono („Cel ce locuiește în Pămînt"). Dar profetul s-a străduit să concentreze viața religioasă în direcția Marelui

[36] Despre calendarul liturgic, vezi Müller, *Religionen der Waldlandindianer*, pp. 119 ș. urm., 256 ș. urm.

Zeu; din acest motiv el a interzis ritualurile consacrate Geamănului cel rău și le-a transformat în „dansuri sociale".

Reforma, cu puternica ei tendință monoteistă, poate fi pusă parțial în seama experienței extatice care a determinat vocația lui Handsome Lake, dar ea are și alte cauze. Europenii reproșau irochezilor faptul de a se „închina Diavolului". Evident, însă, că nu era vorba de o adorare a Diavolului, întrucît Geamănul cel mic nu încarnează ideea de „rău", ci numai aspectul întunecat, negativ al lumii. Așa cum am văzut, Gemenii mitici oglindesc și guvernează două moduri, ori două „timpuri", care constituie amîndouă universul viu și fertil. Întîlnim din nou perechi complementare: ziua și noaptea, iarna și vara, semănatul și seceratul, precum și polaritățile: bărbat-femeie, sacru-profan etc.

Ca să înțelegem în ce măsură principiul dualist articulează întreaga concepție religioasă a irochezilor, să ne amintim unul din cele mai importante rituri ale lor: purtatul Măștilor primăvara și toamna și funcția lor vindecătoare.[37] Membrii unei confrerii, „Fețele False", intră în case și alungă boala. Altă confrerie, „Fețele Cocenilor Porumbului", își celebrează riturile în timpul ceremoniilor ce se țin în Marea Casă cultică. Măștile stropesc asistența cu „apă vindecătoare" și împrăștie cenușă ca mijloc de apărare de boli.

Or, potrivit miturilor, bolile și alte necazuri sînt produse de o ființă supraumană, dublul lui Tawiskaron.

[37] Despre Măști, vezi esențialul bibliografiei în Müller, *Les Religions amérindiennes*, p. 271, n. 1.

> La începutul lumii, el s-a ridicat împotriva Creatorului, dar a fost învins și i s-a dat în sarcină să ajute și să vindece oamenii. El locuiește în stîncile care mărginesc lumea, acolo unde s-au născut febra, tuberculoza și durerile de cap. În suita sa se aflau Fețele-False, ființe diforme cu capul mare și cu trăsături de maimuță, care, ca și stăpînii lor, locuiesc departe de oameni și bîntuiesc locurile pustii. Miturile reprezintă aceste ființe ca pe niște avortoni ai creației lui Tawiskaron, care a încercat să creeze făpturi similare oamenilor făuriți de fratele său; în ritualuri, aceste făpturi sînt întruchipate de oamenii cu măști, care, primăvara și toamna, alungă bolile din satele indiene.[38]

Altfel spus, deși adversarul a fost învins de Zeul Suprem, opera sa, „răul", persistă în lume. Creatorul nu dorește, sau nu poate, să nimicească „răul", dar nici nu-i permite să corupă toată creația. Îl acceptă, însă, ca pe un inevitabil aspect negativ al vieții, dar în același timp își constrînge adversarul să-și combată propria creație malefică.

Această ambivalență a „răului" – considerată o inovație dezastruoasă care ar fi putut să nu aibă loc, dar care a fost acceptată ca o modalitate de acum înainte inevitabilă a vieții, precum și a existenței umane – este evidentă și în concepția irocheză despre lume. Universul este imaginat ca avînd o parte centrală, i.e. satul și ogoarele din jurul lui, locuite de oameni; această parte centrală esté înconjurată de un deșert exterior plin de pietre, de mlaștini și de Fețe False. Este vorba de o *imago mundi*, binecunoscută în culturile arhaice și tradiționale. Această concepție asupra lumii, fundamentală pentru spiritul irochez, nu va dispărea nici după ce tribul va fi fost instalat

---

38 Müller, *Les Religions amérindiennes*, p. 272.

în rezervație. „Înăuntrul rezervației irocheze acționează legea fratelui «bun»; aici se află casele și ogoarele, aici ești la adăpost de rele; dar în afara acestui spațiu domnește fratele «cel rău» și agenții lui: albii; acolo este deșertul fabricilor, al blocurilor de locuit și străzilor asfaltate."[39]

Indienii pueblo: cupluri divine antagonice și complementare

La indienii pueblo, Marele Zeu cedează locul său perechilor divine, uneori antagonice, dar întotdeauna complementare. La acești cultivatori ai porumbului are loc trecerea de la dihotomia arhaică – aplicată la societate, spațiul locuit și la toată Natura – către o veritabilă și riguroasă articulare „dualistă" a mitologiei și a calendarului religios. Ritmul agricol accentuează diviziunea deja prezentă între munca femeilor (culesul hranei, grădinăritul) și munca bărbaților (vînătoarea), și sistematizează dihotomiile cosmic-rituale (două anotimpuri, două clase de zei etc.). Cele cîteva exemple care urmează ne vor permite să sesizăm nu numai gradul de „specializare dualistă" a populațiilor agrare din New Mexico, ci și diversitatea sistemelor lor mitico-rituale.

Mitul indienilor zuni ne poate servi și ca punct de plecare și ca model. Potrivit cercetătorilor Stevenson și Cushing, Ființa Primordială Awonawilona, numită „El-Ea" și „Cel care cuprinde Totul", s-a transformat în Soare și din propria sa substanță a produs două semințe cu care a însămînțat

---

[39] *Ibid.*, p. 272.

Marile Ape și din care s-au zămislit „Tatăl-Cer care acoperă Totul" și „Mama-Pămînt a celor patru orizonturi". Din unirea acestor gemeni cosmici s-au născut toate formele vieții. Dar Pămîntul-Mamă a închis în pîntecul ei toate aceste creații, în ceea ce mitul numește „Uterul împătrit al Lumii". Oamenii, adică indienii zuni, s-au zămislit în cele mai adînci peșteri ale acestui Uter. Ei ajung la suprafață numai după ce au fost călăuziți și ajutați de un alt cuplu de gemeni divini, cei doi zei ai războiului, Ahayuto. Aceștia au fost zămisliți de (Tatăl-)Soare ca să-i ducă pe strămoșii zuni-lor către lumină și, la urmă, spre „Centrul Lumii", adică în teritoriul lor de azi.[40]

În timpul acestei călătorii către centru, diverși zei au venit pe lume: zeii ploii, Coco, ai tribului katchina, zeii-animale, căpeteniile vracilor. Or, caracteristica mitului zuni-lor este că Gemenii nu sînt adversari. Pe lîngă aceasta, ei nu joacă un rol important în ritual. Dimpotrivă, viața religioasă e dominată de o opoziție sistematică între cultele *zeilor ploii* (vara) și ale *zeilor-animale* (iarna).[41] Cele două culte sînt validate de numeroase confrerii răspunzătoare de bunul mers al ceremoniilor. „Dualismul" zuni se lasă sesizat prin intermediul calendarului sărbătorilor. Cele două clase de zei își succed una alteia actualitatea religioasă, așa cum își urmează unul altuia anotimpurile. Opoziția dintre zei – realizată prin dominanța

[40] Vezi sursele utilizate de M. Eliade. *Mythes, Rêves et Mystères* (Paris, 1957), pp. 211–214. (Trad. engl.: *Myths, Dreams and Mysteries* (London and New York, 1961), pp. 158 ș. urm.).

[41] Despre indienii katchina, vezi Jean Cazeneuve, *Les Dieux dansent à Cibola* (Paris, 1957).

alternantă a două categorii de confrerii religioase – oglindește modulația ritmului cosmic.

Un alt trib pueblo, acoma, interpretează în mod diferit opozițiile divine și polaritățile cosmice. Pentru acoma, ca și pentru zuni, zeul suprem este un *deus otiosus*. De fapt, ființa primordială Uchtsiti este înlocuită treptat în mituri și în cult de două surori, Jatiki și Nautsiti. Ele se opun una alteia chiar din momentul în care ies din lumea subterană. Jatiki („Dă viață") își revelează o solidaritate mistică cu agricultura, ordinea, sacrul și timpul; Nautsiti („Tot mai mult în coș") este asociată cu vînătoarea, dezordinea, indiferența față de sacru și spațiul. Cele două surori se separă, împărțind astfel omenirea în două categorii: Jatiki este mama indienilor pueblo, Nautsiti este mama indienilor nomazi (navaho, apași etc.). Jatiki îl naște pe cacic, i.e. căpetenia indiană, care îndeplinește și rol de preot, în vreme ce Nautsiti dă naștere căpeteniilor războinice.[42]

[42] Cf. M.V. Stirling, *Origin Myth of Acoma and Other Records*, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin CXXXV (Washington, D.C., 1942); Leslie White, *The Acoma Indians*, Annual Report of American Bureau of Ethnology (Washington, D.C., 1932). Conform mitologiei altui grup pueblo, acela al indienilor sia, Creatorul, păianjenul Sussistinnako, se afla la începuturi în lumea inferioară. Sussistinnako a făcut o pictură de nisip *(sand painting)* și a început să cînte, creînd astfel două femei, Utset (Estul) și Nowutset (Vestul), destinate să devină mamele indienilor și ale tuturor celorlalte popoare (sau, după alte variante, ale indienilor pueblo și navaho). Păianjenul a continuat să creeze cîntînd, dar cele două femei și-au manifestat și ele puterile creatoare, și antagonismul dintre cele două zeițe a tot crescut. Ele s-au angajat în nenumărate întreceri ca să-și demonstreze superioritatea și, la rîndul lor, și cele două popoare aflate sub egida celor două zeițe-mamă au început să se bată între ele. În cele din urmă, Utset se năpustește asupra lui Nowutset, o ucide, și îi smulge inima. Din inima lui Nowutset, tăiată în bucăți, au apărut șobolani

Este suficient să comparăm sumar concepțiile religioase ale indienilor pueblo cu cele ale irochezilor ca să ne dăm seama de marea diferență dintre ele. Deși aparțineau aceluiași tip de cultură, cel al cultivatorilor de porumb, împărtășind astfel o concepție analogă despre lume, cele două popoare au valorizat diferit structura dualistă a religiei lor. Miturile și cultul irochezilor se centrează pe antagonismul dintre Gemenii divini, în timp ce pentru indienii zuni, Gemenii nu sînt vrăjmași și rolul lor în cult este mai degrabă modest. Spre deosebire de irochezi, zunii au sistematizat riguros polaritățile în calendarul lor religios, cu soluția că antagonismul dintre cele două clase de zei se transformă într-o alternanță ciclică de forțe cosmice și comportamente religioase, deopotrivă opuse și complementare. De altfel, formula zuni nu epuizează creativitatea populațiilor pueblo. La indienii acoma, cele două surori divine despart oamenii și ansamblul realităților în două categorii care se opun și totodată se completează una pe alta.

Dacă ne este permis să lărgim orizontul comparativ, am putea distinge în sistemul irochez o

(sau veverițe și porumbei), care au fugit în deșert, iar în urma lor au pornit și indienii lui Nowutset. Păianjenul trimite Soarele și Luna în lumea de sus și întinde și o liană pe care să se cațere oamenii. Aceștia încep urcușul de-a lungul lianei și apar la suprafața unui lac. Utset le dă bucăți din inima ei pentru ca oamenii să le planteze și așa a apărut porumbul. Zeița a spus: „Acest porumb este inima mea, asemeni laptelui din sînul meu, pentru oameni". Apoi, Utset i-a organizat pe preoți și a promis tot ajutorul din sălașul ei subpămîntean (Matilda Coxe Stevenson, *The Sia*, Eleventh Annual Report of the American Bureau of Ethnology, 1889–1890 (Washington, D.C., 1894), pp. 26 ș. urm.; Ricketts, „Structure and Religious Significance", vol. 2, p. 544.

replică a dualismului iranian în forma sa cea mai rigidă, în timp ce sistemul zuni ne amintește de interpretarea chinezească a polarității cosmice, tradusă prin alternanța ritmică a două principii, *yang* și *yin*.

Mituri cosmogonice californiene: Dumnezeu și Vrăjmașul său

O cu totul altă formă de dualism se întîlnește la unele triburi arhaice din California centrală (triburi de culegători și vînători). Miturile lor prezintă un Zeu Suprem, creator al lumii și al omului, și o ființă supranaturală misterioasă și paradoxală, Coiotul, care se opune uneori cu bună știință operei lui Dumnezeu, dar cel mai adesea o corupe din zăpăceală ori lăudăroșenie. Uneori, Coiotul este prezent ca existînd de la origini alături de Zeul Suprem căruia îi contrariază sistematic opera creatoare.

Mitul cosmogonic al indienilor maidu (din nord-vest) începe cu acest preambul: ființa supremă, Wonomi („Cel-fără-Moarte") sau Kodoyambe („Cel-ce-numește-Pămîntul") și Coiotul plutesc împreună într-o barcă în mijlocul oceanului primordial. Ființa Supremă creează lumea cîntînd, dar Coiotul ridică dealuri și munți ca să o strice. După facerea omului de către Creator, Adversarul își încearcă și el puterile și aduce pe lume tot felul de făpturi oarbe. Creatorul asigurase reîntoarcerea oamenilor la viață, grație unei „fîntîni a tinereții", dar Coiotul distruge fîntîna. În plus, Coiotul se glorifică singur în Fața Creatorului: „Amîndoi sîntem mari Căpetenii!", iar Zeul nu îl

contrazice. Apoi, Coiotul se autoproclamă „Cel mai vechi din lume" și se laudă că oamenii vor spune despre el: „Acesta este cel ce a învins Marea Căpetenie!". Într-o altă variantă, Coiotul îl numește pe Creator „frate". Cînd Dumnezeu le dă oamenilor rînduielile de naștere, căsătorie, moarte etc., Coiotul le modifică după bunul lui plac, pentru ca apoi să-i reproșeze Creatorului că nu a făcut tot posibilul ca oamenii să fie fericiți. În cele din urmă, Zeul Suprem admite: „Fără ca eu să fi voit asta, lumea va cunoaște moartea" și se îndepărtează, nu înainte de a fi pregătit pedeapsa adversarului său. Într-adevăr, fiul Coiotului este mușcat de un șarpe cu clopoței; în van tatăl său se roagă de Creator să abolească moartea, făgăduind că nu i se va mai pune Creatorului împotrivă.[43] Potrivit legilor logicii religioase arhaice, ceea ce a venit întru existență la început, cînd încă nu era terminată Creația, nu poate fi nimicit. Atîta vreme cît Creația încă este în curs, tot ce se petrece și tot ce se spune constituie ontofanii, întemeiază modalități de a fi și aparțin, în ultimă instanță, operei cosmogonice.

Miturile maidu, mai ales variantele din nord-est, se caracterizează prin faptul că acordă un rol hotărîtor Coiotului. S-ar putea spune că opoziția sistematică față de proiectele Creatorului trădează, din partea Coiotului, un țel precis: el se străduiește să ruineze condiția aproape angelică a

[43] Ronald B. Dixon, *Maidu Myths*, Bulletin of American Museum of Natural History, XVII (Washington, D.C., 1902), pp. 33–118, în special pp. 46–48, și *Maidu Texts*, Publications of the American Ethnological Society, IV (Leiden, 1912), pp. 27–69; Ricketts, „Structure and Religious Significance", vol. 2, pp. 504 ș. urm. Vezi de asemeni Ugo Bianchi, *Il Dualismo religioso* (Roma, 1958), pp. 76 ș. urm.

omului, așa cum a fost ea concepută de Creator. În fapt, datorită Coiotului, omul sfîrșește prin a fi silit să-și asume modalitatea sa actuală de a fi, care implică efort, suferință, trudă și moarte, dar care totodată face posibilă continuarea vieții pe pămînt.[44]

Voi reveni la rolul jucat de Coiot în stabilirea condiției omului, căci este vorba de o temă mitologică susceptibilă de elaborări neașteptate. Pentru moment, vom cita alte mituri cosmogonice

---

[44] La un alt trib californian, wintun, Creatorul, Olelbis, hotărăște că oamenii vor trăi ca frați și surori, că nu va exista nici moarte, nici naștere, și că viața va fi ușoară și fericită. El a însărcinat pe doi frați să dureze un „drum de piatră" pînă la Cer: cînd vor îmbătrîni, oamenii se vor putea urca la Cer să se scalde într-un izvor miraculos și să devină iar tineri. Dar în timp ce lucrau drumul, Sedit, adversarul lui Olelbis, apare pe neașteptate și îl convinge pe unul din frați că ar fi mult mai bine dacă ar exista pe lume căsătorii, nașteri, morți și chiar multă muncă. Frații distrug drumul aproape terminat, se transformă în vulturi și își iau zborul. Dar curînd, Sedit se căiește, căci înțelege că și el a devenit muritor. El încearcă să zboare la cer cu ajutorul unui dispozitiv făcut din frunze, dar se prăbușește și moare. Olelbis privește de sus și rostește: „Aceasta este prima moarte: de acum înainte toți oamenii vor muri." (Documentele sînt analizate de Wilhelm Schmidt, *Ursprung des Gottesidee*, 12 volume, vol. 2 [Münster, 1929], pp. 88–101). Un mit similar este atestat la indienii arapaho, un trib algonchin estic: în timp ce Creatorul („Omul") își desfășura opera, un personaj necunoscut Nih'asa („Omul Amar"), înarmat cu un băț, vine și cere puterea de a crea, precum și o bucată de pămînt. Creatorul îi satisface prima cerere și atunci Nih'asa ridică bățul și făurește munții și rîurile Creatorul, apoi, azvîrle în apă o bucată de piele și spune: „Așa cum bucata aceasta de piele întîi s-a scufundat și apoi a ieșit iar la suprafață, tot astfel omul, întîi va muri, apoi va reveni la viață". Dar Nih'asa face observația că lumea se va suprapopula în curînd, și atunci ia de jos o piatră și o aruncă în apă, declarînd că, așa cum piatra s-a dus la fund și a dispărut, tot astfel va fi și soarta oamenilor de aci înainte (cf. Schmidt, *ibid.*, pp. 707–709, 714-717; Ugo Bianchi, *Dualismo religioso*, pp. 108–109).

californiene de structură dualistă ilustrînd și mai decis ostilitatea dintre Coiot și Creator. Potrivit unui mit al indienilor yuki, Creatorul, numit Taikomol („Cel ce vine singur"), apărea pe întinsul oceanului primordial ca un ghemotoc de puf. Înconjurat de spuma apelor încă, el a început să vorbească, iar Coiotul – care, spune mitul, exista deja – l-a auzit. „Ce trebuie să fac?" se întreabă Taikomol și începe să cînte. În timp ce cîntă, el începe să ia treptat formă omenească și îl numește pe Coiot „fratele mamei mele". El își scoate din propriul trup hrană pentru Coiot și, în același mod, face Pămîntul, scoțînd, adică, din el însuși substanța planetei. Coiotul îl ajută să făurească omul, dar tot el îi predetermină moartea. Cînd fiul Coiotului moare, Taikomol se oferă să-l resusciteze, dar Coiotul refuză.[45]

Este posibil, așa cum bănuiește Wilhelm Schmidt[46], ca Taikomol să nu reprezinte tipul veritabil de Zeu Creator californian. Dar este semnificativ că tocmai acest mit, în care Coiotul joacă un rol important, a reținut atenția indienilor yuki. Eclipsarea Zeului Suprem și Creator este un proces destul de frecvent în istoria religiilor. În majoritatea lor, Ființele Supreme sfîrșesc prin a deveni *dii otiosi*, și aceasta nu numai în cazul religiilor primitive. În cazul nostru, este interesant de observat că Zeul Suprem cedează pasul în fața unui personaj atît de ambivalent și paradoxal

---

[45] A. L. Kroeber, „Yuki Myths". *Anthropos*, 27 (1932): 905-939, în special pp. 905 ș. urm., și *Handbook of the Indians of California*, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 78 (Washington, D.C., 1925), pp. 182 ș. urm.

[46] *Ursprung des Gottesidee*, vol. 5, pp. 44, 62, citat de Bianchi, *Dualismo religioso*, pp. 90 ș. urm.

cum este Coiotul, un trickster *par excellence*. La indienii pomo, de pe coastă, Coiotul îl înlocuiește pe Creator; la drept vorbind, acesta este chiar absent din opera cosmogonică. Dar Coiotul creează lumea din pură întîmplare. Fiindu-i sete, el scoate din rădăcini plante acvatice, provocînd în acest fel erupția violentă a apelor subterane. Torentul îl proiectează pe Coiot în înaltul cerului și, în scurtă vreme, apa acoperă pămîntul ca o mare imensă. Coiotul izbutește să zăgăzuiască apele și apoi începe să făurească oameni din bulgării de spumă ai adîncului. Dar înfuriat de faptul că oamenii nu-i dau de mîncare, el stîrnește un incendiu și imediat după asta declanșează un potop ca să stingă incendiul. După dezastru, el creează o a doua omenire, care își bate însă joc de el, și Coiotul amenință lumea cu o altă catastrofă. Cu toate astea, el își continuă activitatea demiurgică, însă pentru că oamenii nu îl iau în serios îi transformă pe mulți dintre ei în animale. În sfîrșit, Coiotul face soarele și-l încredințează unei păsări ca să-l poarte pe bolta cerească; apoi rînduiește ritmurile cosmice și instituie ceremoniile cultului kuksu.[47]

Am citat acest mit ca să evidențiez stilul aparte al cosmogoniei săvîrșite sub egida Coiotului. Lumea și omul par să fie opera unui demiurg *malgré lui*, și este semnificativ că oamenii, propriile lui creaturi, își bat joc de el și chiar refuză să-l hrănească. Oricare ar fi explicația istorică a acestei înlocuiri a Creatorului cu Coiotul, este evident că, în pofida poziției sale proeminente și a

[47] E.M. Loeb, „The Creator concept among the Indians of North Central California," *American Antropologist*, n.s. 28 (1926): 467–493, în special pp. 484 ș. urm.

puterilor creatoare pe care le arată, caracterul său de demiurg-Trickster rămîne neschimbat. Chiar și în postura sa nouă de unic Creator, el se comportă și acționează ca un Trickster de neuitat, unul din aceia care fac deliciile asistenței în atîtea legende nord-americane.

Tricksterul

Este semnificativ faptul că tipul de dualism extrem întîlnit la triburile nord-americane evidențiază rolul Coiotului, Tricksterul prin excelență. Dar Tricksterul are o funcție mult mai complexă decît cea care se poate deduce din mitul cosmogonic californian menționat mai sus.[48] Personalitatea lui este ambivalentă și rolul său echivoc. E adevărat că, în majoritatea tradițiilor mitologice, Tricksterul este răspunzător de apariția morții și de condiția prezentă a lumii. Dar el este în egală măsură și Demiurg *(Transformer)* și Erou Civilizator, pentru că a reușit să fure focul și alte unelte folositoare și este reputat ca unul care a reușit să nimicească monștrii ce răvășeau pămîntul. Cu toate acestea, chiar atunci cînd acționează ca erou cultural, Tricksterul își păstrează trăsăturile specifice. De pildă, atunci cînd fură focul sau alte unelte necesare omului, cu gelozie

[48] Tricksterul apare ca personajul Coiot în Marile Preerii, în Marele Bazin, în Platoul american, în sud-vest și în California. Dar pe coasta de nord-vest el este Corb sau Vizon, iar în sud-est și probabil la vechii algonchini era lepure. La algonchinii moderni, la indienii sioux și la alte triburi, el are înfățișare umană și e cunoscut printr-un nume propriu specific, cum ar fi Gluskabe, Iktomi, Visaka, Bătrînul sau Văduvul.

păzite de o ființă divină (Soarele, Apa, vînatul, peștii etc.), el reușește nu la modul eroic, ci prin șiretlic sau fraudă. Adeseori, succesul întreprinderilor sale este primejduit de zăpăceală (de exemplu, pămîntul este distrus de incendiu sau de potop etc.). Și întotdeauna reușește să-i scape pe oameni de monstruoșii lor dușmani canibali prin stratagemă sau prin disimulare.

O altă trăsătură caracteristică este atitudinea ambivalentă a Tricksterului față de sacru. El parodiază și caricaturizează experiențele șamaniste sau ritualurile preoților. Spiritele-păzitoare ale șamanilor sînt identificate grotesc de Trickster cu excrementele lui[49], și parodiază chiar zborul extatic al șamanului, deși el, Tricksterul, sfîrșește întotdeauna prin a cădea. Este clar că acest comportament paradoxal are o dublă semnificație: Tricksterul își bate joc de „sacru", de preoți și de șaman, dar ridiculizările acestea se întorc împotriva lui. Atunci cînd nu este adversarul încăpățînat și înșelător al Zeului creator (ca în mitul californian), el se dovedește un personaj greu de definit, inteligent și stupid deopotrivă, aproape de zei prin „primordialitatea" și puterile lui, dar și mai aproape de oameni prin foamea sa de mîncău, prin sexualitatea sa exorbitantă și prin amoralitatea sa.

Ricketts vede în Trickster imaginea omului în efortul lui de a deveni ceea ce trebuie să devină – stăpînul lumii.[50] O asemenea definiție poate fi

---

[49] Cf. M. L. Ricketts, „The North American Indian Trickster", *History of Religions*, 5 (1966): 327–350, în special pp. 336 s. urm.

[50] *Ibid.*, pp. 338 ș. urm.

acceptată cu condiția ca imaginea omului să fie situată într-un univers imaginar îmbibat de sacru. Nu este vorba de o imagine a omului în sens umanist-raționalist sau voluntarist. De fapt, Tricksterul reflectă ceea ce am putea numi o *mitologie a condiției umane.* El se opune deciziei Zeului de a-l face pe om nemuritor și de a-i asigura o existență oarecum paradisiacă, într-o lume bogată și curată, liberă de jocul contrariilor. El își bate joc de „religie", mai exact de tehnicile și pretențiile unei elite religioase, adică a preoților și șamanilor, deși miturile accentuează ideea că această derîdere nu poate anula puterile acestor elite religioase.

Dar anumite trăsături sînt specifice condiției umane, așa cum o știm astăzi, ca urmare a intervenției Tricksterului în opera Creației: de exemplu, el triumfă asupra monștrilor fără să se comporte ca un erou; el izbîndește în multe întreprinderi, dar eșuează în altele; el organizează și completează crearea lumii, dar cu atîtea erori și boacăne încît, în cele din urmă, nimic nu iese perfect. În acest sens, se poate vedea în figura Tricksterului o proiecție a omului în căutarea unui nou tip de religie. Deciziile și aventurile Tricksterului constituie un fel de mitologie radical secularizată, parodiind gesturile ființelor divine. dar în același timp bătîndu-și joc si de propria sa revoltă contra zeilor.

În măsura în care se poate recunoaște în miturile californiene un dualism veritabil care opune la modul absolut pe Coiot Creatorului, se poate spune că acest dualism – care nu poate fi redus la un sistem de polarități – reflectă și opoziția omului față de Creator. Dar am văzut că

revolta împotriva Zeului se dezvoltă sub semnul precarității și al parodiei. Putem recunoaște aici o filozofie embrionară. Dar avem dreptul de a o recunoaște oare numai aici?

Cîteva remarci

Nu este necesar să rezumăm analizele documentelor nord-americane schițate mai sus. E de ajuns să reamintim pe scurt diferitele tipuri de antagonisme și polarități atestate în aria Americii de Nord ca să ne dăm seama de caracterul lor de „creații spirituale". Este adevărat că un anume tip de dualism pare a fi o elaborare sistematică a societăților agrare, dar cel mai radical dualism îl găsim la triburile californiene care nu cunosc agricultura. Sociogeneza, ca orice altă „geneză", nu poate explica funcția unui simbolism existențial. Bunăoară, bipartiția teritoriului locuit și a satului este atestată la multe triburi, și totuși mitologiile și religiile lor nu prezintă o structură dualistă. Aceste triburi au aplicat pur și simplu bipartiția teritorială ca un dat imediat al experienței, dar creativitatea lor mitologică și religioasă se exprimă în alte planuri de referință.

În ce privește triburile care au abordat direct enigma polarității și au încercat s-o rezolve, să ne amintim uimitoarea diversitate a soluțiilor propuse. Există, la algonchinii din centru, antagonismul *personal* dintre Eroul Cultural și Puterile inferioare, care explică originea morții și instalarea colibei de inițiere. Dar acest antagonism nu era inevitabil: el este rezultatul unui accident (uciderea fratelui lui Mānābush). În ce privește

coliba inițiatică, am văzut că ea exista deja la anumite triburi algonchine, anume la indienii ojibwa. Ei declară că au primit-o de la Zeul Suprem, și simbolica ei exprimă atît polaritățile cosmice cît și integrarea lor. La cultivatorii de porumb, dualismul primește expresii total diferite. La indienii zuni, dualismul este șters în mitologie, însă domină ritualul și calendarul liturgic. La irochezi, dimpotrivă, și mitologia și cultul sînt articulate într-un dualism atît de riguros încît ne aduc aminte de tipul clasic iranian. În fine, la californieni, antagonismul dintre Zeul suprem și adversarul său, Coiotul, deschide calea unei „mitologizări" a condiției umane, comparabilă aceleia efectuate de greci și, totuși, deosebită de aceasta.

Cosmologii indoneziene: antagonism și reintegrare

În Indonezia, ideea creației și concepția privind viața cosmică și societatea umană se dezvoltă sub semnul polarității. În unele cazuri această polaritate presupune o unitate/totalitate primordială. Dar opera de creație este rezultatul unei întîlniri – „ofensive" sau „conjugale" – între două divinități. Nu există o cosmogonie ieșită din voința și puterea unui singur creator sau a unui grup de ființe supranaturale. La începutul Lumii și al Vieții există un cuplu. Lumea este fie produsul unui *hieros gamos* dintre un zeu și o zeiță, fie rezultatul unui conflict dintre două divinități. În ambele cazuri este vorba despre o întîlnire dintre principiul, sau un reprezentant, al cerului, și

principiul, sau un reprezentant, al regiunilor inferioare, concepute ca fiind sau Infernul sau regiunea care mai tîrziu se va numi Pămîntul. În ambele cazuri, exista, la început, o „totalitate", în care se ghicesc cele două principii unite în *hieros gamos* sau încă nediferențiate.[51]

Într-un capitol anterior am prezentat mai în amănunt cosmogonia și structura vieții religioase a populațiilor ngaju dayak (vezi p. 124). Voi reaminti doar cîteva din cele mai importante elemente ale mitului: din totalitatea cosmică primordială, existînd nedivizată în gura Șarpelui

---

[51] Cf. M. Wünsterberger, *Ethnologische Studien an Indonesischen Schöpfungsmythen* (Haga, 1939). Aproape pretutindeni în Indonezia de est și în insulele Moluce și Celebes, mitul cosmogonic implică unirea matrimonială dintre Cer (sau Soarele) și Pămînt (sau Luna). Viața – adică plantele, animalele și oamenii – este rezultatul acestei căsătorii (cf. Walder Stöhr în *Die Religionen Indonesiens*, ed. W. Stöhr și Piet Zvetmulder [Stuttgart, 1965], pp. 123–146). Și pentru că *hieros gamos*-ul cosmogonic stabilește modelul oricărei creații, în unele insule ca Leti și Lakor, căsătoria Cerului cu Pămîntul este celebrată la începutul anotimpului musonic: în timpul ceremoniei, Upulero, zeul cerului, coboară și o fecundează pe Upunusa, pămîntul (H. Th. Fischer, *Inleiding tot de culturele Anthropologie van Indonesie* [Haarlem, 1952], p. 174; cf. Stöhr, *Die Religionen Indonesiens*, p. 124). Pe de altă parte, fiecare căsătorie omenească reactualizează *hieros gamos*-ul dintre Cer și Pămînt (Fischer, *Inleiding tot de culturele Anthropologie*, p. 132). Cosmogonia rezultînd dintr-un *hieros gamos* pare să fie tema mitologică cea mai răspîndită și cea mai veche (Stöhr, *Die Religionen Indonesiens*, p. 151). O versiune paralelă a aceleiași teme explică Creația prin despărțirea Cerului de Pămînt care se uniseră înainte într-un *hieros gamos* (cf. Hermann Baumann, *Das doppelte Geschlecht* [Berlin, 1955], p. 257; Stöhr, *Die Religionen Indonesiens*, p. 153). În multe cazuri, numele Ființei Supreme indoneziene este constituit din aglutinarea numelor „Soare-Lună" sau „Tată-Mamă" (cf. Baumann, *Das Doppelte Geschlecht*, p. 136); cu alte cuvinte, totalitatea divină primordială este concepută ca o non-diferențiere Cer-Pămînt, uniți în *hieros gamos*.

de Apă, au apărut două principii polare, manifestate succesiv în forma a doi munți, un zeu și o zeiță, două păsări rinocer etc. Lumea, viața, și perechea umană primordială au venit pe lume ca rezultat al luptei dintre două principii divine polare. Dar polaritatea reprezintă numai un singur aspect al divinității. Nu mai puțin importantă este manifestarea ei ca *totalitate*. Așa cum am văzut (p. 130), această totalitate divină constituie principiul fundamental al religiei dayak-ului și ea este continuu reintegrată prin intermediul unor ritualuri individuale și colective.[52]

La populațiile toba-batak creația este tot rezultatul unei lupte dintre Puterile superioare și cele inferioare; dar în acest caz lupta nu se termină – ca în cazul celor două păsări-rinocer din mitologia tribului dayak – prin nimicirea reciprocă a adversarilor, ci prin reintegrarea lor într-o nouă Creație.[53] În insula Nias, cele două divinități supreme, Lowalangi și Lature Danö, deși opuse una alteia, sînt în același timp complementare. Lui Lowalangi îi aparține lumea superioară; el întrupează binele și viața, culorile sale sînt galbenul și auriul, simbolurile și emblemele sale cultice sînt cocoșul, vulturul, soarele și lumina.

---

[52] Hans Schärer, *Die Gottesidee der Ngadju Dayak in Süd-Borneo* (Leiden, 1946), pp. 70 ș. urm. (Traducere engleză: *Ngaju Religion*, [Haga, 1963], pp. 32 s. urm.).

[53] W. Stöhr, *Die Religionen Indonesiens*, p. 57. Potrivit lui Ph. L. Tobing, Ființa Supremă reprezintă totalitatea cosmică, pentru că ea poate fi sesizată sub trei aspecte, fiecare reprezentînd una din cele trei lumi (superioară, intermediară, inferioară). Arborele cosmic care își trage rădăcinile din lumea de jos și atinge cerul simbolizează, deopotrivă, totalitatea universului si ordinea cosmică (cf. Tobing, *The Structure of Toba-Batak Belief in the Highgod* [Amsterdam; 1956], pp. 27–28, 60–61.

Lature Danö stăpînește în lumea de jos; el întrupează răul și moartea, culorile sale sînt negrul și roșul, emblemele sale șerpii, simbolurile sale luna și întunericul. Dar antagonismul dintre două divinități implică și complementaritatea lor. Mitul relatează că Lature Danö s-a născut fără cap, iar Lowalangi fără spate; altfel spus, doar împreună ei constituie o totalitate.[54]

În Indonezia, dualismul cosmic și antagonismul complementar sînt exprimate atît prin structura satelor și caselor, în îmbrăcăminte, podoabe și arme, cît și prin riturile de trecere (naștere, inițiere, căsătorie, moarte).[55] Să ne referim doar la cîteva exemple: în Ambryna, una din insulele Moluce, satul este împărțit în două jumătăți; împărțirea nu este numai socială, ci și cosmică, pentru că ea subîntinde toate lucrurile și întîmplările lumii. Astfel, partea stîngă, femeia, țărmul mării, inferiorul, spiritualul, exteriorul, vestul, tînărul, noul etc. sînt în opoziție cu dreapta, bărbatul, uscatul, sau muntele, superiorul, cerul, mundanul, înaltul, interiorul, estul, vechiul etc. Totuși, cînd cei din Ambryna se referă la acest sistem, ei vorbesc mai degrabă de trei diviziuni decît de două. Al treilea element este „sinteza superioară" care integrează cele două elemente antitetice și le ține în echilibru[56]. Același sistem

---

[54] P. Suzuki, The Religious System and Culture of Nias, Indonesia (Haga, 1959), p. 10; Stöhr, *Die Religionen Indonesiens*, p. 79.

[55] P. Suzuki, *Religious System*, p. 82.

[56] J.P. Duyvendak, *Inleiding tot de Ethnologie van den Indischen Archipel*, ed. a 3-a (Groningen-Batavia, 1946), pp. 95–96. Cf. Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale* (Paris, 1958), pp. 147 ș. urm.

se regăsește și la sute de mile de Ambryna, de pildă în Java și Bali.[57]

Antagonismul contrariilor este subliniat mai ales în riturile și obiectele de cult[58], care, în ultimă analiză, vizează conjuncția contrariilor. La populațiile minangkabau din Sumatra, ostilitatea dintre cele două clanuri se exprimă printr-o bătaie de cocoși cu prilejul căsătoriilor.[59] Așa cum scrie P.E. de Josselin de Jong: „Întreaga

---

[57] La populațiile badung din Java, societatea e împărțită în două: triburile badung din interior reprezintă jumătatea sacră a insulei, badung de la margine jumătatea profană; prima o domină pe cea de-a doua (cf. J. van der Kroef, „Dualism and Symbolic Antithesis in Indonesian Society", *American Anthropologist*, n.s. 56 [1954]: pp. 853–854). În Bali, antitezele dintre viață și moarte, zi și noapte, noroc și lipsă de noroc, binecuvîntare și blestem, sînt puse în relație cu structura geografică a insulei, anume munții și apele, simbolizînd lumea superioară, respectiv cea inferioară. Munții reprezintă direcția benefică, deoarece de acolo vine ploaia; dimpotrivă, marea simbolizează direcția malefică asociată cu nefericirile, bolile, și moartea. Între munți și mare – altfel spus între lumea superioară și cea inferioară – se situează tărîmul locuit, insula Bali; el se numește *madiapa*, zona intermediară, și aparține ambelor lumi, prin urmare, suportă influențele lor antagonice. După cum se exprimă Swellengrebel, *madiapa* (Bali) este „unitatea antitezelor polare" (citat de van der Kroef, „Dualism and Symbolic Antithesis", p. 856). Desigur, sistemul cosmologic este mai complicat, căci direcțiile nord și est care se opun direcțiilor sud și vest sînt asociate cu diferite culori și zeități (*ibid*, p. 856).

[58] Cuțitul, *kris*, și sabia sînt simboluri masculine; stofa este simbol feminin (cf. Gerlings Jager, citat de van der Kroef (*ibid*., p. 857). La populația dayak, bucata de stofă atașată la o suliță simbolizează unirea celor două sexe. Steagul – i.e. bățul (sulița) și stofa – reprezintă Arborele Vieții, expresia creativității divine și a nemuririi (cf. Schärer, *Die Gottesidee*, p. 18–30)

[59] J. van der Kroef, „Dualism and Symbolic Antithesis", p. 853. În căsătorie, ca și în comerț, totemul clanului mirelui se unește cu totemul clanului miresei, simbolizînd astfel unitatea cosmică a grupurilor umane prin antiteza lor (*ibid*., p. 850).

comunitate este divizată în două sectoare antagoniste, dar mutual complementare; comunitatea nu poate să existe decît dacă ambele jumătăți sînt prezente și intră în contact activ una cu alta. O căsătorie este tocmai prilejul de a îndeplini această condiție".[60] Potrivit lui Josselin de Jong, toate festivalurile indoneziene seamănă cu un război, secret sau deschis, deopotrivă. Semnificația cosmică este de necontestat; grupurile antagonice reprezintă anumite secțiuni ale universului, și, prin urmare, lupta lor ilustrează opoziția forțelor cosmice primordiale: ritualul constituie o dramă cosmică.[61] Printre membrii tribului dayak, acest lucru este clar subliniat cu prilejul sărbătorii colective a morților, care se încheie printr-o luptă mimată între două grupuri mascate împrejurul unei baricade ridicate ad hoc în sat. Sărbătoarea aceasta închinată morților este de fapt o reactualizare dramatică a cosmogoniei. Baricada simbolizează arborele vieții, cele două grupuri rivale reprezintă două păsări-rinocer mitice care s-au ucis una pe cealaltă și au nimicit totodată arborele vieții. Dar nimicirea și moartea produc o nouă creație și astfel nenorocirea adusă de moarte în sat este exorcizată.[62]

---

60 Citat în *ibid.*, p. 853. În altă lucrare, autorul remarcă faptul că antitezele între Cer și Pămînt, bărbat și femeie, centru și cele două părți contigue sînt exprimate printr-o insistență monotonă, dar sugestivă asupra categoriilor sociale și a titlurilor distinctive (*ibid.*, p. 847).

61 J. P. B. de Josselin de Jong, „De Oorsprong van den goddelijken Bedrieger", pp. 26 ș. urm., citat de F. B. J. Kuiper, „The Ancient Aryan Verbal Contest", *Indo-Iranian Journal*, 4 (1960): p. 279.

62 Cf. Waldemar Stöhr, *Das Totenritual der Dayak* (Köln, 1959), pp. 39–56, și *Die Religionen Indonesiens*, pp. 31–33. Pentru o descriere exhaustivă a ritualului funerar, precum și a miturilor corelate, vezi Hans Schärer, *Der Totenkult der Ngadju Dayak in Süd-Borneo*, 2 vol. (Haga, 1966).

Pe scurt, s-ar putea spune că gîndirea religioasă indoneziană elaborează necontenit și elucidează intuiția surprinsă în mitul cosmogonic. Deoarece lumea și viața sînt rezultatul unei disjuncții care sparge conjuncția primordială, omul trebuie să repete acest proces exemplar. Antagonismul polar este ridicat la rangul de principiu cosmologic; el este nu numai acceptat, dar devine chiar cifrul prin care lumea, viața și societatea umană își dezvăluie semnificația. În plus, prin însuși modul său de a fi, antagonismul polar tinde să se autoanuleze într-o paradoxală uniune a contrariilor. Polaritățile, prin ciocnirea lor, produc ceea ce se poate numi „al treilea termen"[63], care poate fi sau o nouă sinteză, sau o regresiune la starea anterioară. Rareori întîlnim în istoria gîndirii presistematice o formulă care să se apropie mai mult de dialectica lui Hegel decît cosmologiile și simbologiile indoneziene. Totuși, este o diferență: pentru indonezieni, sinteza polarităților, „al treilea termen", deși reprezintă o creație nouă în comparație cu stadiul imediat anterior, acela al antagonismului polar, este în același timp o regresiune, o întoarcere la situația primordială, atunci cînd contrariile coexistau într-o totalitate nondiferențiată.[64]

---

[63] Mai ales acest aspect al problemei organizărilor de tip dualist l-au interesat pe Cl. Lévi-Strauss; vezi *Anthropologie structurale*, pp. 166 s. urm.

[64] Într-o lucrare considerabilă, *Das doppelte Geschlecht*, H. Baumann a încercat să traseze trecerea de la antagonismul sexual (reprezentînd un stadiu arhaic) la ideea bisexualității divine și umane considerată de autor ca un stadiu ulterior. Vezi observațiile mele în *Revue de l'Histoire des Religions*, ianuarie-martie, 1958, pp. 89–92.

S-ar putea spune că gîndirea indoneziană, după ce a identificat misterul vieții și creativității într-o unire și disjuncție a contrariilor, nu a încercat să depășească acest model biologic, așa cum a făcut, de pildă, gîndirea indiană. Altfel spus, indonezienii au căutat înțelepciunea, nu filozofia, creația artistică, nu științа. Desigur, ei n-au fost singurii care au făcut această alegere, și cine ar putea spune dacă au greșit sau nu?

Cosmogonie, lupte rituale și întreceri oratorice: India și Tibet

India antică ne permite surprinderea procesului de trecere de la un scenariu mitico-ritual la o paleoteologie care va inspira mai tîrziu diverse speculații metafizice. În plus, India ilustrează mai bine decît oricare cultură reluarea, la multiple niveluri, și reinterpretarea creatoare a unei teme arhaice și mult răspîndite. Documentele indiene ne ajută să înțelegem că un simbol fundamental, vizînd relevarea unei dimensiuni profunde a existenței umane, este întotdeauna „deschis". Altfel spus, India ilustrează admirabil că un asemenea simbol este susceptibil să declanșeze ceea ce s-ar putea numi *o simbolizare în lanț a oricărei experiențe dezvăluind situația omului în Univers*, influențînd astfel un mod de reflecție sistematică și articulîndu-i primele rezultate. Desigur, este imposibil să reamintim aici toate creațiile importante ale geniului indian. Voi începe cu un exemplu de valorizare rituală a motivului antagonismului dintre două principii polare. Voi cita apoi cîteva exemple de elaborare

și reinterpretare creatoare a acestui cunoscut motiv în planul mitologiei și metafizicii.

Mitologia vedică este dominată de tema luptei exemplare dintre Indra și dragonul Vṛtra. Am insistat altundeva asupra structurii cosmogonice a mitului.[65] Eliberînd Apele închise de Vṛtra în munți, Indra salvează Lumea; el o re-creează simbolic. În alte variante ale mitului, decapitarea și dezmembrarea lui Vṛtra exprimă trecerea de la o creație virtuală la cea actuală, căci Vṛtra și Șarpele simbolizează ne-manifestatul. Mit exemplar prin excelență, această luptă dintre Indra și Vṛtra furnizează modelul altor forme de creație și multor altor activități. „El, neînfrîntul în luptă, îl învinge cu adevărat pe Vṛtra", spune un imn vedic[66]. Kuiper a evidențiat recent două serii de fapte convergente: Întîi de toate, el a demonstrat că disputele verbale în India vedică reiterează bătălia primordială împotriva forțelor de rezistență *(vṛtani)*. Poetul se autocompară cu Indra. „Sînt omorîtorul vrăjmașilor mei, neînvins și neatins ca și Indra" *(Rig Veda*, X, 166, 2). Întrecerea oratorică, lupta verbală dintre poeți, reprezintă un act creator și, prin urmare, o înnoire a vieții.[67] În al doilea rînd, Kuiper a arătat că există motive de a crede că scenariul mitico-ritual centrat pe

[65] Mircea Eliade, *The Myth of the Eternal Return* (New York, 1955), p. 19.

[66] *Maitrāyanī - Samhitā*, II, 1,3, citat de F.B.J. Kuiper, „Ancient Aryan Verbal Contest", p. 251.

[67] *Ibid.*, pp. 251 ș. urm.

lupta dintre Indra și Vṛtra constituia, în fond, ceremonia de Anul Nou. Toate formele de întrecere și de luptă – cursele de care, lupta dintre două grupuri de bărbați etc. – erau reputate a stimula puterile creatoare în vremea ritualurilor de iarnă.[68] Așa Benveniste a tradus termenul avestic *vyāxana* prin „întrecere oratorică" avînd o „calitate militară" ce poate asigura victoria.[69]

Astfel, se pare că a existat o concepție indo-iraniană destul de arhaică ce exalta virtuțile înnoitoare și creatoare ale întrecerii oratorice. De altfel, acest obicei nu este exclusiv indo-iranian. Violente confruntări verbale sînt atestate, bunăoară, la eschimoși, la indienii kwakiutl și la vechii germani. Așa cum a arătat recent Sierksma, întrecerile verbale erau la mare cinste în Tibet.[70] Dezbaterile publice ale călugărilor tibetani, a căror cruzime și agresivitate erau nu numai verbale, sînt binecunoscute. Deși disputele au drept obiect problemele filozofiei budiste și urmează, măcar în parte, regulile stabilite de marii teologi budiști indieni, în special Asanga, pasiunea cu care controversele publice sînt susținute este o caracteristică a tibetanilor.[71] În plus, așa cum a arătat Rolf Stein, în Tibet întrecerea oratorică stă pe același plan cu alte forme de competiție, cum ar fi cursele de cai, jocurile atletice, trîntele,

---

68 *Ibid.*, p. 269.

69 Citat în *ibid.*, p. 247.

70 F. Sierksma, „*Rtsod-pa:* The Monacal Disputations in Tibet", *Indo-Iranian Journal*, 8(1964): 130–152, în special pp. 142 s. urm.

71 A. Wayman, „The rules of debate, according to Asanga", *Journal of the American Oriental Society*, 78 (1958): 29–40; Sierksma, „Rtsod-pa."

întrecerile la trasul cu arcul, mulsul vacilor și concursurile de frumusețe.[72] Cu prilejul Anului Nou, cea mai importantă întrecere, după cursele de cai, avea loc între membri sau reprezentanți ai unor clanuri diferite care recitau mitul cosmogonic sau cîntau isprăvile strămoșilor tribului. Tema esențială a scenariului mitico-ritual de Anul Nou era lupta dintre Zeul Cerului cu demonii, reprezentați de doi munți. Ca în alte scenarii similare, victoria zeului asigura victoria vieții noi în anul următor. În ce privește întrecerile oratorice, ele erau, după Stein, parte a unui

> ansamblu de competiții, care, pe plan social, exaltă prestigiul, și, pe plan religios, leagă grupul social de habitatul său. Zeii asistă la spectacol și rîd laolaltă cu oamenii. Întrecerile de spus ghicitori și povești, cum este epopeea lui Gesar, au efect asupra recoltelor și a vitelor. Zeii și oamenii sînt reuniți cu ocazia marilor sărbători, opozițiile sociale sînt reafirmate și reîmpăcate, totodată. Iar grupul social, repus în legătură cu trecutul său (originea lumii, a strămoșilor etc.) și cu propriul său habitat (strămoșii-munții sacri) se simte renăscut.[73]

Rolf Stein a evidențiat de asemeni și influențele iraniene din sărbătorile Anului Nou tibetan.[74] Dar aceasta nu înseamnă că întregul scenariu a fost împrumutat. Foarte probabil, influențele iraniene au întărit anumite elemente indigene deja existente. Oricum, este vorba de un scenariu mitico-ritual destul de arhaic, deoarece a dispărut de timpuriu din India.

---

[72] R.A. Stein, *Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet* (Paris, 1959), p. 441.
[73] *Ibid.*, pp. 440–441.
[74] *Ibid.*, pp. 390–391 etc. Cf. Sierksma, „Rtsod-pa", pp. 146 ș. urm.

Devii și asurii

Dar în India, aceste scheme au fost mereu reluate și dezvoltate pe diverse planuri de referință și din perspective multiple. Am discutat în altă parte opoziția dintre devi și asuri, altfel spus, dintre zei și „demoni", dintre puterile luminii și acelea ale întunericului. Dar chiar din timpurile vedice, această luptă – care constituie o temă mitologică extrem de răspîndită – a fost interpretată într-un sens destul de original: ea a fost completată printr-un „prolog" anume care dezvăluia consubstanțialitatea paradoxală, chiar frăția, dintre devi și asuri. Cum spuneam în 1958:

> Ai impresia că doctrina vedică se străduiește să stabilească o dublă perspectivă: deși, ca realitate imediată, așa cum se manifestă lumea sub ochii noștri, devii și asurii sînt ireconciliabili, diferiți ca natură și condamnați să lupte unii cu ceilalți; pe de altă parte, la început, adică înaintea Creației sau înainte ca lumea să fi luat forma actuală, ei erau consubstanțiali.[75]

În plus, zeii sînt, sau au fost (sau sînt susceptibili să devină) asuri, adică non-zei.

Avem aici, pe de altă parte, o formulă îndrăzneață a ambivalenței divine, o ambivalență exprimată de altfel și de aspectele contradictorii ale marilor zei vedici, bunăoară Agni si Varuṇa.[76] Dar percepem mai ales efortul gîndirii indiene de

[75] Mircea Eliade, *Méphistophélès et l'Androgyne* (Paris, 1962), p. 109 (trad. engleză: *Mephistopheles and the Androgyne* [New York, 1965], p. 89).

[76] Cf. *ibid.*, pp. 111–113.

a realiza un *Urgrund* unic, prin care Lumea, Viața și Spiritul să fie împreună. Și primul stadiu în descoperirea unei astfel de perspective atotcuprinzătoare a fost să se recunoască faptul că ceea ce este adevărat în eternitate nu este în mod necesar adevărat în timp. Nu voi urmări problema aici, deoarece am discutat-o deja într-una din lucrările mele anterioare.

Mitra – Varuṇa

La fel de semnificativă este și dezvoltarea unei vechi teme indo-europene privind cele două aspecte complementare ale suveranității divine, desemnate în India prin Varuṇa și Mitra. Georges Dumézil a arătat că perechea Mitra-Varuṇa aparține sistemului trifuncțional indo-european, deoarece i s-au găsit omologii la romani și la vechii germani. Dumézil a semnalat de asemeni că această concepție a suveranității divine a suferit, în India, o elaborare filozofică neatestată în altă parte în lumea indo-europeană. Să amintim pe scurt că, pentru vechii indieni, Mitra este „suveranul sub aspectul său rațional, calm, binevoitor, sacerdotal, în timp ce Varuṇa este suveranul sub aspectul său sumbru, inspirat, violent, teribil, războinic".[77] Același diptic îl întâlnim la Roma, cu aceleași opoziții și aceleași

[77] Georges Dumézil, *Mitra-Varuṇa*, ed. a 2-a (Paris, 1948), p. 85.

alternanțe; există, pe de o parte, opoziția dintre luperci și flamini: acolo „tumultul, pasiunea, imperialismul unui *iunior* dezlănțuit", dincoace „seninătatea, exactitudinea, moderația unui *senior* sacerdotal".[78] Există, tot așa, structuri și comportamente diferite la primii doi regi romani: Romulus și Numa. Contrastul lor corespunde opoziției dintre luperci și flamini, și tot astfel, polarității Mitra-Varuna, observabilă nu numai în plan religios și mitologic, ci și la nivel cosmic (ziua și noaptea etc.) și în epopeea istorică (Manu, regele legislator, care corespunde lui Numa, este cunoscut ca fiu al Soarelui și inaugurează o „dinastie solară"; Pururavas, regele din Gandharva, analog lui Romulus, este nepot al Lunii și întemeiază o „dinastie lunară").

Dar este de ajuns să comparăm felul în care au elaborat această temă mitico-rituală indo-europeană romanii și indienii ca să ne dăm seama de deosebirile dintre geniul diferit al celor două popoare. În timp ce India dezvolta teologic și filozofic complementaritatea și alternanța semnificate de cele două aspecte ale Suveranității divine[79], Roma își istoriciza atît zeii cît și miturile. Principiile complementarității și alternanței au rămas la Roma în stadiul ritualului, sau au servit la construirea unei istoriografii legendare. În India, dimpotrivă, cele două principii, care erau

[78] *Ibid.*, p. 62.
[79] Cf. Ananda Coomaraswamy, *Spiritual Authority and Temporal Power in the Indian Theory of Government* (New Haven, 1942); M. Eliade, „La Souveraineté et les Religions Indo-Européennes", *Critique*, no. 35 (aprilie, 1949): 342–349.

resimțite ca întrupate în zeii Mitra și Varuṇa, au furnizat modelul exemplar de explicare atît a Lumii cît și a structurii dialectice a modului uman de a fi, căci condiția umană închide în ea, la modul misterios, atît modalitatea masculină cît și pe cea feminină, atît viața cît și moartea, atît sclavia cît și libertatea etc.

Într-adevăr, Mitra și Varuṇa se opun unul altuia precum ziua și noaptea, ba chiar precum bărbatul și femeia (*Śatapatha Brāhmana*. II, 4,4,9 ne spune că „Mitra și-a descărcat sămînța în Varuṇa"), dar ei mai sînt opuși și ca „cel ce înțelege" (*abhigantṛ*) și „cel ce făptuiește" (*karata*) precum și ca Brahman, unul, și *kshatra*, celălalt, adică „puterea spirituală" și „puterea temporală". În plus, dualismul elaborat de Sāmkhya, cu un „sine" (*puruṣa*) pasiv și placid, și o „Natură" (*prakṛti*) activă și productivă, a fost deseori înțeles de indieni ca o ilustrare a opoziției dintre Mitra și Varuṇa.[80] O corespondență similară s-a dezvoltat în Vedanta cu privire la Brahman si *māyā*, pentru că, în timp ce vechile texte liturgice afirmă că „Mitra este Brahman", în Vede *māyā* este tehnica specifică lui Varuṇa, magicianul.[81] În plus, încă din *Rig Veda* (I, 164, 38), Varuṇa fusese identificat cu non-manifestatul, virtualul, eternul, în timp ce Mitra era identificat cu manifestatul.

---

[80] Vezi, de exemplu, *Mahābhārata*, XII, 318, 39, citat de Dumézil, *Mitra-Varuṇa* p. 209.

[81] *Ibid.*, pp. 209–210.

Polaritate și *coincidentia oppositorum*

Desigur, perechea Mitra-Varuṇa nu a fost modelul originar al oricărei polarități, ci doar expresia cea mai importantă, pe plan mitologic și religios, a acestui principiu în care gîndirea indiană a recunoscut structura fundamentală a totalității cosmice și a existenței umane. Într-adevăr, speculația ulterioară a distins *două* aspecte ale lui Brahman: *apara* și *para*, „inferior" și „superior", vizibil și invizibil, manifestat și non-manifestat. Altfel spus, este întotdeauna vorba de un mister al polarității și, totodată, al bi-unității și alternanței ritmice, ce se poate descifra în diferite „ilustrări" mitologice, religioase și filozofice: Mitra și Varuṇa, aspectul vizibil și invizibil al lui Brahman, Brahman și *māyā*, *puruṣa* și *prakṛti* și mai tîrziu Śiva și Śakti, ori *saṃsāra* și Nirvāna.

Dar unele din aceste polarități tind să se autoanuleze într-o *coincidentia oppositorum*, într-o unitate-totalitate paradoxală, într-un *Urgrund* de care am vorbit mai sus. Că nu e vorba numai de o speculație metafizică, ci și de formula prin care India încerca să circumscrie un mod particular de existență, e dovedit de faptul că această *coincidentia oppositorum* este implicată în toate situațiile existențiale paradoxale: de exemplu, *jivan mukta*, „eliberatul în viață", care continuă să-și ducă existența în lume și după ce a atins eliberarea finală; sau „trezitul" pentru care *Nirvāṇa* și *saṃsāra* apar ca unul și același lucru; sau situ-

ația yoginului tantric capabil să treacă de la ascetism la orgie fără vreo modificare de comportament.[82] Spiritualitatea indiană a fost obsedată de „Absolut". Or, oricare ar fi modalitatea de a concepe Absolutul, el nu poate fi conceput altfel decît ca o depășire a contrariilor și polarităților. Este motivul pentru care India include orgia printre mijloacele de a atinge eliberarea, căci eliberarea se refuză celor care continuă să urmeze regulile etice de care depind instituțiile sociale. Absolutul, eliberarea ultimă, libertatea, *mokṣa, mukti*, nu sînt accesibile celor ce nu au depășit ceea ce textele numesc „perechile de contrarii", adică polaritățile despre care am vorbit.

Această reinterpretare indiană ne amintește anumite ritualuri ale societăților arhaice, care, deși integrate într-o mitologie și o para-teologie de structură polară, vizau chiar abolirea periodică a contrariilor printr-o orgie colectivă. Am văzut că tribul dayak suspendă toate regulile și interdicțiile în timpul sărbătorii de Anul Nou. Ar fi inutil să insistăm asupra deosebirilor dintre scenariul mitico-ritual dayak și filozofiile și tehnicile „mistice" indiene vizînd abolirea contrariilor; deosebirile sînt evidente. Totuși, în ambele cazuri, *summum bonum* este situat dincolo de polarități. Desigur, pentru membrii tribului dayak, *summum bonum* este reprezentat de totalitatea divină, singura, pentru ei, care poate asigura o nouă creație, o nouă epifanie a

---

[82] Am discutat aceste probleme în *Techniques du Yoga* (Paris, 1948), si *Le Yoga. Liberté et Immortalité* (Paris, 1954).

unei vieți plenare, în timp ce pentru yogini și alți contemplativi, *summum bonum* transcende cosmosul și viața, căci el reprezintă o nouă dimensiune existențială, aceea a *incondiționatului*, a libertății absolute și a beatitudinii, un mod de existență care nu e cunoscut nici în cosmos, nici printre zei, pentru că este o creație omenească și este accesibilă numai omului. Chiar zeii, dacă vor să dobîndească libertatea absolută, sînt obligați să se încarneze și să-și cucerească această eliberare prin mijloacele descoperite și elaborate de om.

Dar, ca să revenim la comparația dintre populația dayak și indieni, mai trebuie adăugat ceva: creativitatea unui grup etnic anumit sau a unei religii particulare nu se manifestă doar în reinterpretarea și revalorizarea unui sistem arhaic de polarități, ci și în semnificația dată *unirii contrariilor*. Ritualul orgiastic dayak precum și orgia tantrică ating o adevărată *coincidentia oppositorum*, dar semnificația transcenderii contrariilor nu este aceeași în ambele cazuri. Altfel spus, nici experiențele făcute posibile de descoperirea polarităților și de speranța integrării lor, nici simbolizarea care articulează și uneori anticipează aceste experiențe nu sînt susceptibile de a fi *epuizate*, chiar dacă, în anumite culturi, asemenea experiențe și simbolizări par să-și fi epuizat toate posibilitățile lor. Numai într-o perspectivă totală, înglobînd ansamblul culturilor, trebuie să judecăm fecunditatea unui simbolism care exprimă deopotrivă structurile vieții cosmice și totodată face inteligibilă modalitatea omului de a fi în lume.

Yang și Yin

Am lăsat înadins la urmă exemplul Chinei. Ca și în societățile arhaice din America și Indonezia, polaritatea cosmică, exprimată prin simbolurile *yang* și *yin*, a fost, în China, „trăită" prin rituri și a furnizat foarte devreme modelul unei clasificări universale. În plus, la fel ca alte concepte în India, perechea de contrarii *yang* și *yin* s-a dezvoltat într-o cosmologie care, pe de o parte, sistematizează și validează nenumărate tehnici corporale și discipline spirituale, și, pe de altă parte, a inspirat speculații filozofice riguroase și sistematice. Nu voi prezenta morfologia principiilor *yang* și *yin*, nici nu le voi retrasa istoria. Este de ajuns să remarc că simbolismul polar este abundent atestat în iconografia bronzurilor din epoca Shang (1400–1122 *a. Chr.*, potrivit cronologiei tradiționale chineze). Carl Hentze care a dedicat o serie de lucrări importante acestei probleme, evidențiază că simbolurile polare sînt dispuse astfel încît să accentueze conjuncția; de pildă, bufnița, sau o altă figură simbolizînd întunericul, este prevăzută cu „ochi solari" în timp ce emblemele luminii sînt marcate de un semn „nocturn".[83] Hentze interpretează conjuncția simbolurilor polare ca ilustrînd ideile religioase de înnoire a timpului și de regenerare spirituală. Potrivit lui Hentze, simbolismul principiilor *yang* și *yin* este prezent în cele mai vechi obiecte

[83] Cf. Carl Hentze, *Bronzegerät, Kultbauten, Religion im ältesten China der Shangzeit* (Anvers, 1951), pp. 192 ș. urm. Vezi și observațiile noastre în *Critique*, nr. 83 (aprilie, 1954): pp. 331 ș. urm.

rituale, cu mult timp înainte de primele texte scrise.[84]

Aceasta este, de altfel, și concluzia lui Marcel Granet, deși el a ajuns la ea folosind alte surse și o metodă cu totul diferită. Granet reamintește că în *Shi Jing* cuvîntul *yin* evocă ideea de vreme rece și înnorată, precum și ceea ce este lăuntric, în timp ce termenul *yang* evocă ideea de soare strălucitor și de căldură.[85] Altfel spus, *yang* și *yin* indică aspecte concrete și antitetice ale vremii.[86] În *Gui zang*, un manual de divinatie pierdut, cunoscut numai din cîteva fragmente, este vorba de un „timp de lumină" și un „timp de întuneric", anticipînd dictonurile lui Zhuang Zi: „o [vreme de] plinătate, o [vreme de] decădere... o [vreme de] subțiere, o [vreme de] îngroșare... o [vreme de] viață, o [vreme de] moarte".[87] Astfel, lumea reprezintă „o totalitate de ordin ciclic *(dao, bian, t'ong)*, constituită prin conjugarea a două manifestări alternante și complementare".[88]

Granet crede că ideea de alternanță pare să o fi impus pe aceea de opoziție.[89] Acest lucru este clar ilustrat de structura calendarului. „*Yang* și *yin* au fost convocate să organizeze calendarul, pentru că elementele lor evocau cu o forță deosebită conjugarea ritmică a celor două aspecte

---

84 Carl Hentze, *Das Haus als Weltort der Seele* (Stutttgart, 1961), pp. 99 ș. urm. Pentru o expunere generală a problemei polarității, vezi Hermann Köster, *Symbolik des chinesischen Universismus* (Stuttgart, 1958), pp. 17 ș. urm.

85 Marcel Granet, *La Pensée chinoise* (Paris, 1934), p. 117.

86 *Ibid.*, p. 118.

87 *Ibid.*, p. 132.

88 *Ibid.*, p. 127.

89 *Ibid.*, p. 128.

antitetice concrete".[90] Potrivit filozofilor, în timpul iernii, elementul *yang*, învins de *yin*, suferă sub solul înghețat un fel de încercare anuală, din care iese întărit. *Yang* scapă din închisoare la începutul primăverii; apoi gheața se topește și izvoarele pornesc.[91] Astfel, universul se arată a fi constituit dintr-o serie de forme antitetice alternînd ciclic.

Fascinat de sociologismul lui Durkheim, Marcel Granet era înclinat să deducă atît concepția cît și articularea sistematică a alternanțelor cosmice din vechile formule ale vieții sociale chineze. Nu trebuie să îl urmăm în acest demers. Dar este important să observăm simetria în alternanța complementară a activității celor două sexe și ritmurile cosmice, guvernate de interacțiunea *yang* – *yin*. Și, deoarece s-a recunoscut o natură feminină în tot ceea ce este *yin*, și o natură masculină în tot ceea ce este *yang*, tema hierogamiei – care, după Granet, domină întreaga mitologie chineză – reveleazǎ o dimensiune cosmică și religioasă totodată. Opoziția rituală dintre cele două sexe, efectuată în China antică în maniera a două corporații rivale[92], exprimă în același timp antagonismul complementar a două moduri de a fi alternanța a două principii cosmice, *yang* și *yin*. În sărbătorile colective de primăvară și de toamnă, cele două coruri antagoniste, așezate față în față, se provoacă în versuri. „*Yang* cheamă, *yin* răspunde"; „băieții cheamă, fetele răspund". Aceste două formule sînt interschimbabile; ele semnifică deopotrivă ritmurile cosmice și soci-

[90] *Ibid.*, p. 131.
[91] *Ibid.*, p. 135.
[92] *Ibid.*

ale.[93] Corurile antagoniste se înfruntă unul pe altul ca întunericul cu lumina. Aria în care se întîlnesc reprezintă totalitatea spațiului, iar grupul simbolizează totalitatea societății umane și a realității ordinii naturale.[94] O hierogamie colectivă încheia festivitatea. Așa cum am văzut, atare orgii rituale sînt binecunoscute în multe culturi. Și în acest caz, polaritatea – acceptată ca regulă fundamentală de viață în tot cursul anului – este abolită, sau depășită, într-o unire a contrariilor.

Nu este nevoie să amintim cum au fost elaborate atare categorii de gîndire grație muncii sistematice a filozofilor. Putem adăuga numai că o comparare a noțiunii de *dao* cu diversele formule primitive ale unui „al treilea termen", ca soluție a polarităților, reprezintă o temă pasionantă pentru istoria ideilor. Să sperăm că un asemenea demers va fi întreprins curînd.

Remarci finale

În concluzie, aș vrea să mă întorc asupra unui punct care mi se pare decisiv pentru orice cercetare comparativă, și anume ireductibilitatea creațiilor spirituale la un sistem preexistent de valori. În universul mitologic și religios, orice *creație* își re-creează propriile structuri, așa după cum orice poet își reinventează propriul limbaj. Diversele tipuri de bipartiție și polaritate, de dualitate și alternanță, de diade antitetice și *coincidentia oppositorum* se întîlnesc peste tot în

---

93 *Ibid.*, p. 141.
94 *Ibid.*, p. 143.

lume și la toate nivelurile de cultură. Dar istoricul religiilor este interesat în cele din urmă să afle ce a făcut cu acest dat imediat o anumită cultură, sau un grup de culturi. O hermeneutică urmărind să înțeleagă o creație culturală ezită în fața ispitei de a reduce toate modurile de diade și polarități la un singur tip fundamental reflectînd o anumită activitate logică inconștientă. Căci, pe de o parte, dihotomiile se lasă clasificate în multiple categorii, și, pe de alta, cîteva sisteme tipice sînt susceptibile de a fi învestite cu un uimitor număr de funcții și valori. Nu este vorba de a prezenta aici o morfologie detaliată și completă a tuturor speciilor și varietăților de dihotomii religioase, de diade și polarități. De fapt, o asemenea, întreprindere ne-ar îndepărta prea mult de subiectul nostru. Dar cele cîteva documente pe care le-am analizat și pe care le-am ales anume ca pe cele mai reprezentative sînt suficiente pentru argumentarea noastră.

În mare, putem distinge: (1) grupele de polarități cosmice și (2) acele polarități care sînt legate direct de condiția umană. Desigur, există o solidaritate structurală între dihotomiile și polaritățile cosmice și acelea care se raportează la condiția de a fi a omului. Totuși, această distincție preliminară este utilă, pentru că, în anumite culturi și plecînd de la un anumit moment istoric, mai ales polaritățile de al doilea tip au deschis calea speculației filozofice sistematice. Printre polaritățile cosmice putem discerne pe acelea ale structurii spațiale (dreapta/stînga, sus/jos etc.), ale structurii temporale (zi/noapte, ritmul anotimpurilor etc.) și, în fine, pe acelea exprimînd procesele vieții cosmice (viață/moarte, ritmurile

vegetației etc.). În ce privește dihotomiile și polaritățile legate de condiția umană și uneori servindu-i drept cifru, ele sînt mai numeroase și, s-ar putea spune, mai „deschise". Perechea fundamentală este tipul bărbat/femeie, dar există și dihotomii etnice („ai noștri"/străinii), dihotomii mitologice (Gemenii antagonici), religioase (sacru/profan, care, de fapt, exprimă o dihotomie totală, raportîndu-se, deopotrivă, la cosmos, viață și societatea umană; zei/adversari ai zeilor; etc.) și dihotomii etice (bun/rău etc.).

Ceea ce frapează de la început în această clasificare provizorie și incompletă este faptul că un mare număr de dihotomii și polarități *se implică reciproc*, ca, de pildă, polaritățile cosmice și dihotomiile sexuale sau religioase. În cele din urmă, ele exprimă modalități ale Vieții sesizate ca ritm și alternanță. Așa cum am observat deja cu privire la indienii kogi și la indonezieni (și același lucru se poate spune și despre chinezi), antagonismul polar devine „cifru" prin care omul își dezvăluie atît structura Lumii cît și semnificația propriei existențe. În acest stadiu nu se poate vorbi despre un „dualism" religios sau etic, întrucît antagonismul nu presupune „răul" sau „demonicul". Ideile dualiste se precizează ca riguros deduse din acele perechi de contrarii în care forțele antagonice nu se implică reciproc. Acest lucru este evident în miturile cosmogonice californiene, în care Coiotul se interferează continuu si cu succes în opera Zeului Suprem. O situație similară o întîlnim în mitologia lui Mănăbush: conflictul lui cu Puterile inferioare nu era predestinat, ci s-a declanșat ca urmare a unui eveniment fortuit (uciderea fratelui-Lup).

Va fi interesant de precizat în care culturi anume și în ce moment aspectele negative ale vieții, pînă atunci acceptate ca momente constitutive și ne-excepționale, și-au pierdut funcția lor inițială și au început să fie interpretate ca manifestări ale *răului*. Căci, se pare că în religiile dominate de un sistem de polarități, *ideea răului* se degajă treptat și cu oarecare greutate, și în anumite cazuri noțiunea de rău lasă în afara sferei sale multe aspecte negative ale vieții (bunăoară, suferința, boala, cruzimea, nenorocul, moartea etc). Am văzut că la indienii kogi, *principiul răului* este acceptat ca un moment inevitabil și necesar al totalității cosmice.

În sfîrșit, este important să observăm că medierea între contrarii prezintă și un mare număr de soluții. Există opoziție, ciocnire, luptă, dar, în anumite cazuri, conflictul se rezolvă printr-o unire care dă naștere unui „al treilea termen", în timp ce în alte polarități forțele antagonice par să coexiste paradoxal într-o *coincidentia oppositorum*, sau sînt transcendate, i.e. radical abolite ori făcute ireale, incomprehensibile sau lipsite de sens. (Mă refer, în special, la anumite metafizici și tehnici „mistice" indiene.) Această varietate de soluții la problemele ridicate de meditația contrariilor – și am putea adăuga și pozițiile radical „dualiste", care refuză orice mediere) – merită o investigație specială. Căci dacă este adevărat că orice soluție a unei crize provocate de conștiința polarității implică întrucîtva începutul înțelepciunii, atunci înseși multiplicitatea și extrema varietate a unor asemenea soluții nasc reflecția critică și pregătesc apariția filozofiei.

CUPRINS

Culegere și paginare computerizată
Secția Fotoculegere - R.A.I. - Imprimeria Coresi



Coli de tipar 17

Tiparul executat sub comanda nr. 30 865
Regia Autonomă a Imprimeriilor
Imprimeria „CORESI" București
România



Nostalgia originilor **ne oferă „cheia" înțelegerii operei științifice a lui Mircea Eliade, care ni se înfățișează drept un demers fenomenologic ancorat în istorie, o retranscriere a morfologiei sacrului în linie cronologică.**

Aceste eseuri metodologice ne dezvăluie totodată *sensul* efortului eliadesc de a recupera dimensiunea simbolică și, în ultimă instanță, de a identifica transcendentul în conștiința umană.

LEI 2 200
ISBN 973-28-0468-8